4309-2
Bibl. Mont

Darstellung

der

Moralphilosophie.

Mit

besonderer Hinsicht auf den Gang der höheren Bildung.

Von

Dr. J. Salat,

königlich - bayerischem Rath' und Professor.

Zweyter Band.

Zweyte, ganz von Neuem ausgearbeitete Auflage.

Landshut,
bey Joseph Thomann.
1814.

Virtutem verba putas ut lucum ligna?

Horatius.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorerinnerung.

Dieser Theil ward gröſser, als der Verf. gewünscht und gedacht hatte, indeſs er bestrebt war, nur das Wichtigere aufzunehmen, mit steter Hinsicht auf den Zweck seiner Darstellung.

So wie diese fortschreitet, kommt sie zu Gegenständen, die eben so interessant als wichtig sind. Aber wie schwer ist hier öfters die völligere Erfassung des Wahren! Hier, in diesem Gebiete des Aeuſsern, erscheint besonders das Wechselspiel der Extreme. Daher eine besondere Aufgabe für die wissenschaftliche Darstellung: kein Extrem zu begünstigen; sondern jeglichem kräftig entgegenzuarbeiten! Um so mehr kann die Wahrheit in ihrer königlichen Mitte hervorgehen. Und so (dachte und wünschte der Verf.) mögen die jungen Männer, welchen diese Schrift zunächst bestimmt ist, reine und feste Begriffe in Ansehung des Höchsten, also wahre und hiemit auch „gute Grundsätze", erlangen. Denn die Studirenden, welche, wahrhaft gebildet, von der Universität ausgehen, sind vorzugsweise und in einem schönen Sinne des Worts „das Salz der Erde" oder, nach einem edeln Staatsmanne, „das Salz des Landes". Wie soll das Bessere, wie die höhere Veredlung, wozu die Menschheit bestimmt ist, eintreten ohne solche Bildung? —

Indem unsere Darstellung dergestalt auf ihrem Wege fortgeht, begegnet sie dem Staate sowohl als der Kirche. Denn das Sittliche in seiner Erscheinung ist ja mit diesen Anstalten der Menschheit auf mehr als Eine Weise verflochten. Hiebey war meine Aufgabe: „freymüthig und

bescheiden!" — Sollte gleichwohl irgend ein unreiner Geist Etwas aus dem Zusammenhange reifsen, um es politisch oder kirchlich zu „verketzern"; so wird ihm, wie ich hoffe, der ernste Charakter der Wissenschaft (so wie der wissenschaftliche Ernst, der keinem Extreme fröhnt) kräftig entgegentreten. Uebrigens mag allerdings eine Schrift, die keiner Parthey huldigt oder schmeichelt, dem Partheygeiste in jeder Gestalt „widerlich" seyn.

Nein, nicht mit der eigentlichen Kirche, noch mit dem wahren Staate, wohl aber mit den Gebilden der sogen. Willkühr von jeder Art geräth die Moralphilosophie gar leicht in Widerstreit, da eben in ihrem Gebiete das Eine, was den Menschen adelt, zur Sprache kommt, und zwar im nächsten, schärfsten Gegensatze mit jedem Anderen. Daher die besondere Scheu, womit Despotie und Pfafferey von jeher die Ethik oder Moralphilosophie behandelt haben. Nur einige Thatsachen aus dieser Geschichte der Menschheit:

1) Wo ehedem, noch vor wenigen Jahren, eine gewisse jesuitische Scholastik regierte: da wurde schlechterdings keine Moralphilosophie gegeben; und selbst einem höheren — „bischöflichen" — Wunsche ward muthig widerstanden. So wenig vertrug sich die Ethik mit den Lehren und Zwecken dieser Politik! Dazu kommt eine ganz neue Erscheinung. In einer neuen, berühmten Zeitschrift für die Deutschen, in welcher vornehmlich der sogenannte Christianismus seine Stimme erhebet, sprach letzthin durch mehrere Hefte hin ein Akademiker (ordentliches Mitglied einer k. Akademie der Wissenschaften!) — für das Christenthum gegen die Philosophie; und wie?! Indem er das „Uebersinnliche", da und wie es Gegenstand der Philosophie ist, völlig aufhebt, berührt der Verf. mit keiner Sylbe die Moralphilosophie. Natürlich! Es würde den gesunden Verstand, es würde das Gefühl aller Bessern beleidigt haben, wenn er entweder a) den innern, realen Grund der Tugend geläugnet, oder b) den über-

bersinnlichen Charakter der Sittlichkeit aufgehoben hätte — Auch findet sich bey allem Gerede von der „Unhaltbarkeit der philosophischen Systeme" kein Wink, keine Spur von irgend einer nähern Bestimmung, z. B. wie I. zwischen dem Philosophen und dem Sophisten eine reale Verschiedenheit obwalte, und wie hingegen II. zwischen, d. h. unter, den wahrhaft Philosophirenden jede noch vorhandene Verschiedenheit nur formal sey; wie dabey gleichwohl der Geist der Wahrheit etc., also das Wesen oder metaphysische Element der Philosophie im Ganzen unverkennbar sich zeige: wie diese Verschiedenheit überall, da und sofern die Philosophie von der höheren Bildung unzertrennlich ist, nicht mit Einem Male verschwinden könne u. s. w. Was aber noch mehr auffallen dürfte, diess ist, dass unser Akademiker, beweisend die „positive Offenbarung" aus der besagten „Unhaltbarkeit" etc., die Hauptfrage ganz umgeht: wie denn, wenn im Menschen kein „Uebersinnliches" ist, und wenn folglich selbst aus der höheren Natur desselben schlechterdings kein gültiges Kriterion des wahrhaft Uebers. hervorgeht, — sodann die „wahre" Offenbarung von der „falschen", von irgend einem feinen Gewebe der Pfafferey oder Despotie, noch unterscheidbar sey! Ja was sichert dann die Menschheit nicht nur vor dem Sumpfe eines gewissen Mysticismus, sondern auch vor dem eisernen Arme des Despotismus, heisse er dann Kirche oder Staat?? — Und:

2) Wo neuerlich eine Politik, die sich recht bestimmt und ausdrücklich mit der Metaphysik in Widerstreit setzte, die Oberhand gewann; da wurde jede eigentliche Philosophie und insbesondere die Moralphilosophie von allen höhern Lehranstalten verwiesen. Steht letztere nicht mit dem „Naturrechte", d. h. mit der Rechtsphilosophie, in einem besondern, innern Verbande? So verfährt, wenn sie konsequent ist, eine jede Politik, die sich von der Moral trennt. — Dort konnten die Freunde der höheren Wissenchaft diese nur „einschwärzen", z. B. unter dem Titel Ge-

schichte oder alte Literatur. — Und wie behandelt jeder Aufklärling die Philosophie? Ihre negative Seite, ihre Richtung gegen Pfafferey, Möncherey u. s. w., ist dem Aufklärer von dieser Art willkommen: da lobt, da preiset er sie! Sobald aber diese Seite erschöpft oder „ausgebraucht" ist; sobald sie ihre positive Seite, ihr innerstes Leben äufsern und entwickeln sollte: da wird sie ihm ein Dorn im Auge, da schilt er sie „Hyper-Philosophie", metaphysische Träumerey, vielleicht gar eine gefährliche Schwärmerey. Das Tiefste und Herrlichste, was vielleicht, soweit es zu dem negativen Zwecke dienlich war, ehedem galt, heifst nun ein „Vorurtheil". Und was irgend eine Beschränktheit oder die Leidenschaft selbst, den Namen der Philosophie sich anmafsend, verbrochen hat: das wird dann geradezu auf deren Rechnung gesetzt. Kein Wunder, wenn sodann, im Fortgange der Zeit, Aufklärlinge und Finsterlinge sogar wörtlich in Einem Punkte zusammentreffen: im „Abscheu gegen die Philosophie"!

Auch dem Gegensatze, der sich von Seite der „Naturphilosophie" gegen die „Moralphilosophie" neulich auf deutschem Boden erhob, gebührt hier eine auszeichnende Bemerkung. Denn es war und ist dieser „Gegensatz" wirklich „absolut", d. h. „feindlich". Es ward schon anderswo gezeigt, dafs und welche Achtung einem Jeden gebühre, der mit herzlichem Ernste von dem *εν και παν*, von dem Göttlichen im Natürlichen und so für die „Naturphilosophie" spricht. Aber es ward zugleich aufgezeigt, was kraft der Konsequenz daraus hervorgehe. Hier bemerken wir blofs folgende Thatsachen: 1. nach einer verbürgten, öffentlichen Nachricht konnte an einer berühmten Universität zu der Zeit, als dort die „Naturphilosophie" galt, „schlechterdings kein Collegium der Moralphilosophie zu Stande gebracht werden"; und 2) nach sicherm Vernehmen ward anderswo im Namen und zum Behufe der Naturphilos. kräftig der Wunsch ausgesprochen: eine höhere Macht sollte die Moralphilosophie als allgemei-

nen akademischen Lehrgegenstand förmlich aufheben! So weit trifft diese Naturphilosophie (?) mit jener Politik zusammen. Aber griffe, — was im deutschen Vaterlande wohl überall nicht zu erwarten ist — der warme Wunsch irgendwo durch; so würde allerdings mit der neuen Einrichtung manches Andere einen scharfen Gegensatz bilden: a) wie in der alten, klassischen Welt gerade die ethische Seite der Philosophie besonders hervorsticht; b) wie in der neueren Zeit da, wo die Wissenschaften blühten, die „praktische Philosophie" besonders hervorgehoben, und solche auf die „Moralphilosophie" vornehmlich bezogen, oder auch ganz darauf beschränkt wurde; c) wie eben diese mit der „universellen" Bildung besonders nahe verbunden ist, da sie gerade dasjenige behandelt, was dieselbe betrifft; und wie d) eben die Moralphilos. mit der Rechtswissenschaft sowohl als mit der Theologie in einem besondern Verbande steht, ja selbst der Arzneykunde nicht gleichgültig seyn kann, wenn diese einen menschlichen Körper zn behandeln hat, und ihr folglich daran liegt, zu wissen, wie das Geistige, indem es zur menschlichen Thätigkeit sich entwickelt, auf den Körper wirkt. — Uebrigens ist nicht zu läugnen, daſs die „Naturphilosophie" sich eben nicht mit jener Politik oder „Aufklärung" verbinde (wo nicht etwa die Klugheit eine Ausnahme fodert). Denn sie einigt sich vielmehr mit jener feinern, dogmatisirenden Mystik, die, zum ausschlieſsenden Christianismus — Dogmatismus — gestaltet, sich mit der Ethik am schwersten verträgt. Aber, wie man sieht, auch hier ist Einheit, im „Resultate". Auch wäre es leicht, aus unserer neuesten Literärgeschichte mehr als Eine sehr sprechende Thatsache anzuführen, zum Beweise, daſs die besagte Verbindung (Allianz) wirklich obwalte.

Eine so ausgezeichnete Erscheinung, auf diesem Wege der Kultur, fodert ohne Zweifel hin und wieder eine besondere Auszeichnung. Sollte indeſs Jemand finden, daſs hierüber mehr gesagt sey, als — er wünschte; so bedenke man: 1) daſs hier nicht zunächst eine Zeiterscheinung, son-

dern die Sache an sich und zwar mit Rücksicht auf den Gang der höheren Bildung überhaupt erfafst sey; und dann 2) was nach Mafsgabe gewisser Verhältnisse des Orts oder Landes sowohl als der Zeit nöthig seyn möge! Uebrigens ging das Bestreben des Verf. dahin: für die Rechte der Wahrheit — nach seiner Ansicht und Ueberzeugung: wer kann, wer darf anders? — muthig zu sprechen, ohne dem Mitmenschen oder Mitdenker von den ihm gebührenden Rechten etwas zu entziehen.

Noch sey dem Verf. erlaubt, einige kritische Bemerkungen, mit steter Hinsicht auf die Sache, beyzufügen!

Der würdige Recens. meines Versuchs: „Erläuterung einiger Hauptpunkte der Philosophie" etc., in den Göttingisch. gelehrten Anzeigen (vom 1. Nov. 1813) legt dem Verf. die Absicht einer populären Darstellung bey, dem Zusatze des Titels zufolge: „Jedem Freunde der höheren Kultur im deutschen Vaterlande"! Nein, diese Absicht hatte der Verf. nicht. Sondern der angeführte Zusatz sollte nur entgegentreten 1) dem geschminkten Indifferentismus, welcher die Philosophie als leere Spekulation, Grübeley, Zänkerey u. s. f. aus dem Lande der — wahrhaft? — „Gebildeten" verweist, und 2) dem gesteigerten Scholasticismus, der mit der Miene des Tiefen die eigentliche Philosophie auf gewisse Auserwählte, die er „Gelehrte" etc. nennt, einschränket, und sonach Privilegirte im Reiche der Geister aufstellt, zumal wenn er das „Organ der Philosophie" auf die bekannte idealistische Weise nur Einigen, d. h. seiner Schule, zuschreibt.

Auch dürfte man fragen: a) gehört die populäre Darstellung der Philosophie für — „Studirte" und wahrhaft — „Kultivirte"? Und b) sind denn die Studirenden, welchen der „Philosoph vom Fache" sein Tiefstes oder Neuestes vorträgt, über dem gebildeten — gebildetern — Manne dieser Art?

Uebrigens findet ja (wie gesagt) zwischen dem Geschäftsmanne und dem Gelehrten in dieser Hinsicht überall

keine Scheidewand Statt, wenn beyde der Geist ächter Bildung beseelt: nur ein Gradunterschied ist dann auf irgend einer Seite möglich. Darum schliefst auch jener Zusatz die sogen. „Philosophen von Profession" keineswegs aus. — Zugegeben, dafs die alte Scheidewand zwischen der Welt und der Schule, zwischen der Sprache der einen und der andern, nicht ganz fallen könne; sollte denn aber nicht, eben bey dem Fortgange der Kultur im Ganzen, die wissenschaftliche Darstellung als solche auch für jene Gebildeten wohl geeignet seyn, da und wie gerade die völligere Erkenntnifs der Wahrheit in Ansehung des Höchsten und Wichtigsten die Aufgabe ist? Aber es scheint nicht, dafs solche Darstellung das Wissenschaftliche dem Aesthetischen oder, wie Jemand sich ausdrückte, dem geschmackvollen Vortrage unterordnen, und sonach das Poetische in einem gewissen höhern Grade mit dem Philosophischen, so wie das Erbauliche mit dem Wissenschaftlichen, verbinden dürfe. Frühere Darstellungen dieser Art können und sollen gleichwohl die ihnen gebührende Würdigung erhalten. Was nunmehr, bey dem gegebenen Kulturstande im Ganzen, von einer wissenschaftlichen Schrift in dieser Hinsicht zu fodern seyn möchte; diefs ist, meines Erachtens, Folgendes: 1) dafs die Schreibart, rein, „korrekt" sey; 2) dafs keine Härte, Lücke u. dgl. vorkomme, und 3) dafs die erfoderliche Abwechselung, so wie ein gewisser Grad von Lebhaftigkeit im Ganzen, sich vorfinde. Wie könnte aber jene „Leichtigkeit des Styls", welche der ästhetischen Darstellung als solcher, der populären, historischen etc. eignet, hier Statt finden, bey diesem Ringen nach Ergründung, nach Bestimmtheit und hiemit nach Allumfassung (allseitiger Bestimmung)?! — Den Versuchen des Verf. im Gebiete der angewandten Philosophie ward auch die Leichtigkeit des Styls, so viel er weifs, eben nicht abgesprochen. — Eine wissenschaftliche Darstellung sey demnach in unserer Zeit gleich weit entfernt I. von dem Weitschweifigen, Schleppenden, Einförmigen, Harten etc. der ältern Scholastik, und II. von der bekannten, neueren Einschmelzung der Poesie in die

Prosa, und des Erbaulichen in das Wissenschaftliche! — Diefs war das Ideal, welches dem Verf. in Absicht der Darstellung als solcher vorschwebte, und das er wenigstens anstrebte, da und wie nämlich das Wort in jeder Hinsicht zum Dienst' der Sache bestimmt ist. Eine Trennung soll freylich, zumal in Absicht auf Wissenschaft und Leben, so wie auf Philosophie und Poesie, überall nicht Platz finden. Aber eine Unterscheidung, ein bestimmter Unterschied mufs zwischen selbigen doch immer gemacht werden; und so gilt: Jedes an seinem Orte und zu seiner Zeit!

Wer „die Wahrheit um ihrer selbst willen sucht"; wer so nach der vollkommnern Erkenntnifs strebt: dem ist auch der wissenschaftliche Ernst willkommen, ja für den giebt es auch hier eine so „schöne" als „edle" Anstrengung. Und dahin mufs es kommen, dafs die Philosophie und hiemit die höhere Wissenschaft, wie das Eigenthum, so die weitere Angelegenheit jedes wahrhaft Gebildeten heisse.

Theils weitere Ergründung theils nähere Bestimmung war des Verf. Aufgabe, in jedem dieser Versuche. Und dafs solche Wissenschaftlichkeit hier sich vorfinde: davon ist derselbe allerdings („redlich") überzeugt; und diese Ueberzeugung erhält sich, indem er auf sein Früheres zurücksieht, oder Anderes prüfet, bemüht, überall kein Wahres zu übersehen, überall kein Verdienst zu verkennen. Aber um so mehr wünschet der Verf. eine scharfe Prüfung: je schärfer, desto erwünschter, wenn sie nur vom Geiste der Wahrheit, d. h. hier von der Wahrheitsliebe, beseelt ist!

Ein historischer Punkt, den jener Würdige in Absicht der „*Idee*" berührt, wird hoffentlich in seinem Auge das erfoderliche Licht erhalten, wenn er, etwa durch andere Geschäfte weniger gestört, S. 392 mit S. 396 in der besagten „Erläuterung" etc. vergleicht. Es ist die Frage: ob oder wiefern der Verf. die Idee Vernunftanschauung oder Anschauung des Göttlichen genannt habe. Auch nennt der Verf. selbige nicht so schlechthin „Erscheinung des Göttlichen oder Absoluten", sondern lebendige etc. oder: im Geiste des Menschen, nämlich um diese Ersch. von der äufsern, empirischen, zu unterscheiden. Erscheinung aber heifst sie nur in Rücksicht auf den objektiven Grund, der, an sich ein Uebersinnliches, vor jeder subjektiven Thätigkeit hergeht, da nämlich der Mensch nicht der „Faktor" des Wahren und hiemit der Wahrheit selbst ist; sondern da selbiges ihm sich ergiebt — erscheinet —, wenn und indem er dem Einen Göttlichen ursprünglich huldigt. Nur die wahre Erkenntnifs ist, indem sodann der Ver-

stand als Organ der Vernunft eintritt, ein Produkt des Menschen. Wie hingegen die Idee aus der Sphäre des inneren (reinen) Lebens zugleich hinab- oder hinübergeht in die Sph. der Wissenschaft, nennen wir sie die Vorstellung des Uebersinnlichen. So ist sie auch zugleich Hervorbringung des Subjekts als Denkers, und zwar als metaphysischen. Aber sie heifst zugleich die lebendige Vorstellung, im Gegensatze mit der Ansicht jenes Intellektualismus, welcher die Idee nur als eine gesteigerte Hervorbringung des Kopfes, folglich als ein Kind des blofsen Kopfes vorstellet, nenne er auch selbigen „Geist" (Denkgeist, logisches Vermögen), „Vernunft" oder „Intelligenz"! — Da eben die Idee, laut der Einleitung, den ersten Angel aller Philosophie bildet; und da über diesem Punkte noch so viel Dunkel oder Widerstreit waltet: so mag auch das hier Bemerkte (wie diese und jene besondere Erörterung im Werke selbst) nicht überflüssig seyn.

Sagt man ferner: die Philosophie des Verf. gehet vom Gefühle oder vom Glauben aus; so möge nur dabey gesagt werden, wie! Das „reine" Gefühl etc., mit der Idee selbst ursprünglich verbunden, ist allerdings nach meiner Ansicht die nächste (subjektive) Grundlage der Philosophie als Wissenschaft. Allein dieser Grund weiset ja ausdrücklich hinauf oder zurück auf jenen objektiven. Also davon geht die Philosophie eigentlich aus.

Und wie soll dieser göttliche — gegebene und so objektive, aber metaphysisch objektive — Grund genannt werden? Treffend ist, denke ich, das Wort „Offenbarung", da und wie eben die Idee als Erscheinung etc. im gedachten Sinne des W. der Offenb. entspricht, oder darauf zurückweiset *). Und warum sollte dieses Wort im

*) M. vgl. diese Darstellung mit der obigen: B. I, S. II bis 49. — Noch bemerke ich hier Folgendes. Das alte und mittelbar so verderbliche Gespenst: „theoretische und praktische Philosophie" (dieses Gebilde einer logisch-empirischen Reflexion!), mag am ehesten dahin schwinden, wenn die Philosophie nach S. 14 zwischen der Sophistik und Mystik bestimmt in der Mitte aufgefafst wird. Denn Offenbar fehlt I. dem Sophisten die reine, innere Praxis, ohne welche der Besitz des Einen, welches dann „Wesen" neben der „Form" heissen soll, schlechterdings nicht gedacht werden kann; und II. dem Mystiker die Theorie, wie selbige, insofern ganz Eins mit der Form, eintreten oder hinzukommen soll. Also 1) nach der Idee, nach der tiefsten Ansicht, da eben die Philosophie in der Mitte zwischen etc. erscheint, ist sie als solche praktisch und theoretisch. Eben darum aber kann hier nach dem Gesetze der Logik, welches den Pleonasmus verbietet, keines dieser Beyworte gebraucht werden. Steigen wir aber 2) ohne jedoch die Idee zu verlassen, auf den Reflexionspunkt herab, welcher auf das weitere Leben, selbst auf die empirische Praxis hinweist, und so das Leben nach der Wissenschaft aufstellt; so erscheint die „Lebensweisheit" oder „Lebensphilosophie", also die Philos. welche angewendet, ausgeübt, „practicirt" wird: der praktische Philosoph! (Zur S. 57 im 1t. B.)

Gebiete der Philosophie nicht gebraucht werden? 1) Ward doch schon öfters auch von einer „Offenbarung der Vernunft" gesprochen! 2) Stellte doch Jacobi schon vor 26 Jahren dem Intellektualismus, welcher in Absicht auf das Wahre die absolute Subjektivität behauptet hatte, die „Offenbarung" ausdrücklich entgegen! Und sey es, daſs hier die wissenschaftliche Entwickelung der Sache, die nähere Bestimmung, ja selbst die nöthige Ergründung noch fehlte, und daſs Jac. darum von Mendelsohn, Garve u. m. A. dergestalt miſsverstanden ward: dürfen wir aber jenen Tiefblick vergessen? sollen wir ihm nicht weiter nachgehen? — 3) Ist doch eben das Uebersinnliche, das Göttliche oder absolut Reale der eigentliche Gegenstand der Philosophie! Wie könnte ihr sonach irgend Etwas, das mit dem Höchsten durch ein inneres Band zusammenhängt, fremd seyn? Ja 4) wenn das Universelle, das metaphysisch Allgemeine, in der Philosophie als solcher vorkommen soll: liegt dann nicht jeder speciellen Bedeutung des Worts, wo immer eine gültige Offenbarung ist, der universelle Sinn zum Grunde? und ist es nicht die Aufgabe der Philosophie, auch diesen, ja zuvörderst diesen, hervorzuheben und geltend zu machen? —

Uebrigens mag auch die gegenwärtige Darstellung da und dort an das Bestreben, „den Leser zum Verstehen zu zwingen", erinnern. Aber theils die Wichtigkeit der Sache, theils der bekannte Zustand der Philosophie in Deutschland wird, hoffe ich, diese Weise (insbesondere so manche Zurückweisung) entschuldigen, wo nicht rechtfertigen. Es gilt ja zunächst die völligere Erkenntniſs der Wahrheit, in Bezug auf das Höchste, also im höchsten Sinne des Worts. Und der „Studirte", welcher zu der höhern wissenschaftl. Bildung schlechthin nicht mehr fortstrebet, wird ja nothwendig entweder Frömmling oder Lüstling: und was erfolgt dann für den Staat, das Vaterland, die Menschheit?! — Man erinnere sich an die Vorr. zum 1t. B. S. IX u. X., vgl. mit jener zu dem Werke „Erläuterung" etc. S. V bis VIII. —

So möge denn auch dieser Versuch zur weitern wissenschaftlichen Auffassung des Einen, worauf der Adel und das Heil der Menschheit beruht, Etwas beytragen!

Landshut, im Januar
1814.

Der Verf.

I n h a l t.

Zweyter Theil:

das Sittliche in seiner Erscheinung betrachtet.

Erster Abschnitt:

von der sittlichen Wirksamkeit, oder: von dem Verhältnisse der innern Gesetzmäſsigkeit zur äuſsern.

		Seite:
§ 32.	Wille und Willkühr: wie sich das Handeln zum Wirken gestalte. — Die That, das Werk	1
§ 33.	Die Freyheit im Kreise der sittlichen Wirksamkeit	12
§ 34.	Welches Hinderniſs der Moralität von Seite der Physis obwalte. — Ist der Mensch von Natur gut oder böse?	25
§ 35.	Das Gute gestaltet sich zum Wahren. — Von dem Irrthum, der begangen wird. — Giebt es gleichgültige Handlungen? .	50
§ 36.	Das Gute gestaltet sich zum Schönen. — Das Edle und Groſse; der „edle Ehrgeiz" (?); und: ob zum Guten oder Bösen mehr Kraft erfodert werde? — Wie verhalten sich die Sitten zur Sittlichkeit? Die schöne oder feine Sitte	73

Seite:

§ 37. Wie sich demnach die innere Gesetzmäſsigkeit zur äuſsern (die Moralität zur Legalität) verhalte. — Nähere Bestimmung gegen eine kritische und eine idealistische Einseitigkeit. — Ein weiterer Blick auf das Verhältniſs der Sittenlehre zur Rechtslehre . 99

Zweyter Abschnitt:

die Lehre von den Pflichten.

§ 38. Wie sich der reine Begriff der Pflicht zu jenem der Sittlichkeit verhalte. — Gewissenspflicht und Rechtspflicht . . . 117

§ 39. Ob es einen Widerstreit 1. zwischen Pflicht und Neigung, und 2. zwischen Pflicht und Pflicht gebe? — Nähere Bestimmung; die idealische Ansicht in ihrem Unterschiede von der idealistischen: denkwürdige Aeuſserungen 131

§ 40. Gott und der Mensch als Objekt der Pflicht; giebt es Pflichten gegen die Natur? — Die Ur- oder Grundpflicht: „Gottesliebe" oder „Menschenliebe"? Wie alle Pflicht auf Gott sich beziehe, und wie zugleich in der Ethik nur die Pflichten gegen die Menschheit eine weitere Darstellung fodern; ob solche von den Pflichten des Menschen gegen den Mitmenschen ausgehen müsse . . 141

§ 41. Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. h. gegen die Menschheit in sich: I. in Bezug auf den Geist: die Selbstachtung — wie? und wiefern? (Ehrgefühl und Ehrliebe) —; und II. in Bezug auf den Körper: die Selbsterhaltung etc. — Liber-

Seite:

tinismus und Monachismus: welche Würdigung diesem in Vergleichung mit jenem gebühre, zumal bey einem Rückblicke auf den Gang der neu-europäischen Kultur . 170

§ 42. Von den Pflichten gegen Andere, d. h. gegen die Menschheit im Mitmenschen. — Die Humanität: Menschenliebe im Unterschiede von dem Menschenhaſs; die Humanität im weitern Sinne des Worts: Pflichten I. der Gerechtigkeit und II. der Gütigkeit. — Die Billigkeit. — Von der Bescheidenheit, Wahrhaftigkeit und Wohlthätigkeit insbesondere. — Die Dankbarkeit. — Ferner: von der Freundes- und Feindesliebe . . 212

§ 43. Von den Pflichten des Menschen in denjenigen Verhältnissen, die von der menschlichen Ausbildung überhaupt unzertrennlich und insofern allgemein sind: A. im Staate, B. in der Kirche, und C. in der Ehe . . 249

Dritter Abschnitt:

die Lehre von der Tugend.

§ 44. Wie sich der Tugendbegriff zu jenem der Pflicht sowohl als der Sittlichkeit verhalte. — Die Bestandtheile der Tugend: aber wie paſst zu dieser Ansicht jene einer feinern Mystik im Bunde mit der neuesten Idealistik? 292

§ 45. Wie die Tugend von Seite der Form oder des Wesens eingetheilt werden könne. — Die Kardinal-Tugenden. — Ein neuer Versuch 308

§ 46. Die Tugend in Bezug auf die Materie betrachtet. — Häusliche, bürgerliche und nationelle Tugenden 321

Vierter Abschnitt:

die Lehre von der Weisheit.

		Seite:
§ 47.	Unterschied und Zusammenhang zwischen Tugend und Weisheit. — Welches sind die Bestandtheile der letztern? . .	337
§ 48.	Welche Eintheilung in Absicht auf die Weisheit Statt finde? — Von der Klugheit insbesondere	342
§ 49.	Wie sich die Weltklugheit zur Weisheit verhalte. — Staatsklugheit: ist die Politik mit der Moral vereinbar? — Die Lebensweisheit. — Die Weltweisheit . .	353

Beschlufs.

Rückblick auf die Philosophie überhaupt. — Ob die Philosophie als solche dem Menschen erreichbar sey? — Eine ganz neue Erscheinung: „Begründung der Ethik durch die Physik"! — Noch ein Wort über die „Naturphilosophie"; und: über das neueste Treiben des idealistischen Partheygeistes. — Hinweisung auf den höchsten Zweig der Philosophie 375

Noten gegen Mifsverständnisse.

S. 387 Z. 8 u. 9 ist von dem 1t. B. die Rede. — Und: durch das S. 318 Z. 26 Gesagte sey einem Garve der höhere wissenschaftliche Charakter keineswegs schlechthin abgesprochen!

Zweyter Theil:

das Sittliche in seiner Erscheinung betrachtet.

Erster Abschnitt:

von der

sittlichen Wirksamkeit, oder: von dem Verhältnisse der innern Gesetzmäſsigkeit zur äuſsern.

§. 32.

Wille und Willkühr: wie sich das Handeln zum Wirken gestalte. — Die That; das Werk.

Der Mensch ist, wissen wir, bestimmt, durch seine Thätigkeit zwey Welten mit einander zu verbinden: praktisch soll er das Himmlische in das Irdische, das Uebersinnliche in das Sinnliche, einbilden. Die Erde ist der Schauplatz seiner Thätigkeit.

Indem nun der Wille, die Eine freythätige Kraft, in die Sinnenwelt eingreift, wird derselbe eigentlich zur Willkühr. Denn hier findet die Wahl („Kühr", nach dem Altdeutschen) Statt. Es ist die Frage: welchen unter den vorliegenden oder

umgebenden Gegenständen soll der Mensch, der zum Handeln bestimmte, wählen, — welchen soll man ergreifen, damit dem Sinnlichen die Form (der Stempel) des Sittlichen, dem Irdischen das Gepräge des Himmlischen etc. aufgedrückt werde, oder: damit das sittliche Gesetz, welches (im gedachten Falle) bereits in die Maxime des Willens aufgenommen, also innerlich realisirt ist, auch äufserlich — in diesem Kreise der Menschheit — realisirt werde. Wo also der Wille als Wüllkühr und zwar nach des Menschen Bestimmung eintritt; da kommt zur Aufnahme des sittl. Ges. in etc. die Ausführung desselben: und dieser entspricht die „Ausübung des Guten, der Pflicht, der Tugend."

Nur so gewinnt, meines Erchtens, das vielgebrauchte Wort „Willkühr" einen bestimmten und reinen Sinn. Auch ist diese Bedeutung desselben auf dem gegebenen Wege der Kultur wohl unverkennbar. Noch giebt es aber mehr als Eine empirische Anbildung, welche selbiger mächtig widerstrebt: da begegnet uns

1) die sogen. „Willkühr" des Despoten, also die Willkühr als Eines mit der Eigenmacht oder Gesetzlosigkeit, mit dem ungehemmten Spiele der unsittlichen Triebfeder (§. 21.), der Leidenschaften u. s. w.;

2) die „blofse oder blinde Willkühr", die auch dem Thiere zugeschrieben ward — „*brutum arbitrium*" —, und die sonach mit dem „thierischen Handeln" (!?) verknüpft seyn sollte: eine Scholastik, die noch in neuern Darstellungen, hier und dort, wiedertönet; und

3) selbst jene herrschende, hin und wieder auch im Kreise des Lebens erklingende, Redensweise: „willkührliche und unwillkürliche Handlungen." Nein wie befestigt, wie erstarkt auch

diese Weise durch die Macht der Zeit und des Ansehens überall seyn mag: sie ist doch ungültig, sie ist störend für das Bessere im Kreise der Wissenschaft und dann selbst in jenem des Lebens. Denn a) in der „willkührlichen Handlung“ erklingt ein Pleonasmus, gerade wie in der „freyen H.“ oder im „freyen Willen“: §. 19. A. 2.; und b) „die unwillkührliche Handlung“ verstöfst nicht allein, wie jener Ausdruck, gegen die Logik, sondern gegen die Metaphysik, ward anders zwischen dem Menschlichen und blofs Thierischen, wie letzteres noch am Menschen — in diesem Laufe der Zeit — vorkommen kann, bestimmt unterschieden. Nein, wo der Wille oder die Willkühr mangelte; da war blofse Wirkung, keine Handlung: §. 19. — Uebrigens rührt auch diese Redensart von dem Gebiete her, wo die Empirie leicht vorherrscht, indem man auf das Aeufsere blickt, nach jenem Gemeinen, obgleich an seinem Orte wohl Gültigen: „*De internis non judicat praetor.*“ Aber auch in diesem Gebiete wird, so wie die Philosophie in selbiges von dieser Seite vordringt, nur die Frage seyn: war, was da vorliegt oder vorging, wirklich eine Handlung? Ja insoweit erscheint auch hier das Rechts - Gebiet von jenem der Sittlichkeit abhängig. —

Noch zeiget sich von der pädagogischen Seite ein Hindernifs, das wohl einer besondern Auszeichnung werth ist. Denn so wie die pädagogische Denkweise auf dem Kulturwege vorspringt; so behauptet sich dann selbige öfters gar hartnäckig auf Kosten der philosophischen. Mag der Pädagogiker, der empirische Psycholog etc. von der Willkühr zu dem Willen aufsteigen: der Philosoph steigt von diesem zu jener herab; und nach seiner Ansicht gilt folgende Setzung: die Willkühr ist

jedesmal Wille; aber der Wille ist nicht jedesmal Willkühr! — Wer hingegen nur pädagogisch verfährt, d. i. seinen Blick auf das Aeufsere richtet, das Höhere blofs voraussetzend: der fafst natürlich den Willen sogleich oder zuerst (und dann wie leicht allein!) als Willkühr auf. Um so leichter wird dann auch das Willkührliche an die Stelle des Freyen gesetzt. Nein, das Willkührliche gehört nur der äufseren Sphäre der Menschheit an, während das Freye die innere und äufsere umfafst. Selbst in dem Bekannten: „es ist unwillkührlich geschehen" waltet zugleich ein Blick auf das Aeufsere ob. Also auch das Willkührliche ist jedesmal ein Freyes, aber nicht umgekehrt: und nur insofern, als ohne das Freye kein Willkührliches ist, umfafst ersteres beyde Sphären.

Aber giebt es denn keine frühere, keine ursprünliche Wahl (Kühr)? Man denke an den Herkules auf dem Scheideweg', da ihm hier die Tugend, dort die Wollust erschien, und so die „Wahl" ihm geboten ward! — In der Sprache des Lebens und der Poesie mag diese konkrete Redensweise wohl gebraucht werden: offenbar ist in selbiger das Innere mit dem Aeufsern, das Reine mit dem Empirischen zusammengefafst. Allein im Vortrage der Wissenschaft müssen wir, denke ich, die ursprüngliche Selbstbestimmung und die Wahl unterscheiden:

a) erstere bezieht sich auf die Form und hiemit auf das innere Handeln;

b) letztere aber auf die Materie und hiemit auf das äufsere Handeln.

Die erste entspricht also der Gesinnung, und die andere der That, so wie diese in das Aeufsere fällt. Und wenn die Wahl nur dem Menschen, nicht dem blofsen Thiere, zukommt; so gilt auch hier:

die Wahl ist jedesmal eine Selbstbestimmung, aber nicht umgekehrt, wofern der Mensch im Gange seiner Bildung, nicht auf dem Standpunkte der Vollendung (idealistisch), betrachtet wird! —

Daher auch die bekannte, scholastische Unterscheidung zwischen dem formalen und materialen Zwecke. Wenn aber diese Untersch. eben nicht ferner nöthig, oder nicht von grofser Bedeutung seyn möchte; so ist hingegen jene zwischen dem guten und bösen Zwecke, entsprechend dem Unterschiede zwischen dem guten und bösen Willen, in diesem Felde sehr bedeutend. (§. 25.) Besonders im praktischen Vortrage, so wie dieser in das Aeufsere eingehet, kommt daher selbige vor. Wird nämlich irgend eine Materie unter die Form aufgenommen oder, indem man sich einer anderen nach dem Zuge der Lust hingiebt, nicht aufgenommen: so erscheint der äufsere Gegenstand in der Gestalt des Zweckmäfsigen oder Zweckwidrigen. (§. 25.) Ja er kann in solcher Beziehung auf das Absolute auch geradezu ein guter Zweck, so wie im Falle des Widerspruchs etc. ein böser Zweck, genannt werden. Wer kennt nicht diese Sprache, selbst im Lebenskreise der Gebildetern? Auch in der Form des „Bösen" tritt so der äufsere Gegenstand auf. Wenn da ein sittlich Denkender selbst von den physischen Dingen das Beywort „gut" oder „böse" gebraucht: so findet wahrlich jene Verwechselung des Wohls und Uebels mit dem Guten und Bösen nicht Statt. (§. 25) Die nähere, wissenschaftliche Bestimmung wird in einem solchen Falle vorausgesetzt; und sie tritt wieder ein, wo eine Dunkelheit, ein Zweifel u. dg. begünstigend irgend ein Blendwerk, sich einfinden möchte.

Aber unstatthaft und kaum in der gemeinen Rede zu dulden ist „die Wahl zwischen dem Guten und Bösen“, d. i. dem Sittlichen und Unsittlichen. Wer könnte das Böse als solches wählen? Der Wille oder das wollende Subjekt, also der handelnde Mensch, wird ja erst dadurch böse, dafs er dem Guten, wie sich dieses idealisch ankündigte, das Angenehme vorzieht, oder gegen die heilige Stimme dem Lustzuge folgt. Denn an sich ist, wie bekannt, das Angenehme kein Böses: es ist vielmehr mit dem Guten vereinbar (§. 21), mufs gleich auf Beherrschung des Sinnlichen der erste Blick gerichtet seyn. (§. 24.) Auch darf nicht gesagt werden, dafs, wer böse oder unsittlich handelt, das Böse unter dem Scheine des Guten wähle oder begehre, nach jenem Worte einer ältern Scholastik: „*eligit seu appetit malum sub specie boni.*“ Diese Rede entspricht eigentlich nur dem Geiste einer berechnenden Klugheitslehre („Glückseligkeitsl.“?), d. i. der Theorie des Eigennutzes. Und was zugleich darin waltet, ist die Vermischung des Wohls mit dem Guten, und des Uebels mit dem Bösen. (§. 25.) Dagegen kann allerdings der, welcher vom Göttlichen sich einmal getrennt hat, seinen Muthwillen zum „teuflischen“, seine Bosheit zur „satanischen“ forttreiben. So erscheint eigentlich der böse Wille in seiner Fortschreitung, und zwar im feindlichen, ja im grimmigen Gegensatze mit der heiligen Stimme, die ihn, diesen Menschen, nicht lassen will, da er seine höhere Natur nicht ausziehen, da eben das Subjekt vom Objekte, d. h. hier vom Gliede der Menschheit, und insoweit von Gott sich nimmermehr trennen kann. (§. 18. u. 10.) Es ist, was sich zunächst äufsert, der Hochmuth oder, wenn das Wort erlaubt ist, die geistige Selbstsucht. Und so wie bey dem Anblicke eines Mitmenschen,

der sittlich ist, jene Stimme wiederum erwacht: so verwandelt sich die empörte Selbstheit natürlich in Rache gegen denselben. U. s. w. So kann leider! selbst eine Dosis von Teufeley mit der herrschenden Thierheit sich mischen. Und die Achtung, die Liebe des Guten ist von der Verachtung und dem Hasse desselben nicht blofs dem Grade nach verschieden. Es ist im bösen Willen als solchem ein eigentlicher „*contemptus practicus boni*" (nach Stattler), — etwas ganz Anderes als jene sogen. Wahl des Bösen unter dem Scheine etc. Wie hingegen das Gute nach der Idee dem Bösen, oder dieses jenem entgegensteht: so müssen wir allerdings, im Kreise der Gegenwart, auch den „guten Geist" oder „das gute (rationale) Princip dem bösen" etc. entgegensetzen; und diese Geister stehen allerdings im trennenden (absoluten) Gegensatze mit einander. Immer müssen wir demnach den inneren Grund und hiemit die reine Ansicht des Willens fest im Auge behalten: dann mag das höhere oder menschliche Wirken bestimmt erkannt werden.

Eben indem die Eine handelnde Kraft, d. i. der Wille, in die Aufsenwelt eingeht, gestaltet sich das Handeln zum Wirken. Daher die „moralische Wirksamkeit", der „Wirkungskreis" u. s. w. Die sinnlichen Gegenstände werden, im gesetzten Falle, behandelt, d. i. sittlich bearbeitet.

Theilen wir nun das Handeln in das innere und äufsere ab; so fällt das Wirken mit dem letztern zusammen. Aber nicht das blofse, sondern das sittliche oder menschliche Wirken ist hier gesetzt. So bildet sich das reine, innere, Handeln zum Wirken fort. Ist also gleich ein Handeln ohne das Wirken wohl denkbar; ja mufs gleich in der Ent-

wickelung des Begriffs und zwar, indem er sich auf die Idee gründet, ein Handeln vor dem Wirken gesetzt werden: so erscheint doch jede Thätigkeit des Willens, im ganzen Umfange eines menschlichen Seyns aufgefafst, zugleich als Wirksamkeit. Bekannt ist übrigens die vordringende Ansicht, welche das Handeln mit dem Wirken verwechselt, oder geradezu für dieses nimmt. Und was gegen diesen Mifsgriff der Reflexion, ja gegen diesen Eingriff der Empirie sichert, ist meines Erachtens nur die höhere Ansicht, die zwischen Handlung und Wirkung zuerst streng' unterscheidet. (§. 19.) —

Mit der Gesinnung fällt die innere Handlung, mit der That die äufsere zusammen. Also die That ist jedesmal eine Wirkung: aber es gilt nicht das Umgekehrte, aufser man setzt das gedachte Beywort hinzu. Nicht allein die sittliche Kraft, auch sinnliche oder physische Kräfte äufsern sich in der That, in dieser Wirkung. Aber die letzteren sind im Dienste der ersteren wirksam: es ist der Wille, welcher dieselben in Thätigkeit oder, nach einem Ausdrucke von Schiller, „in Handlung setzt.“ So treten die physischen Kräfte, als Mittel oder Werkzeuge, in den Kreis des Handelns ein: sie werden „hineingezogen.“ Und nicht von jeder Thätigkeit, sondern von der Freythätigkeit allein ist auf solche Art die That zunächst abgeleitet. Wer spricht (die entscheidende Frage kehrt wieder) von den „Thaten der Thiere“? Wohl, dem Dichter wird dieser Ausdruck als figürliche Rede erlaubt; und dem religiösen Gemüthe erscheint allerdings in den „Kunsttrieben der Thiere“, in den Wirkungen dieser Kräfte, eine höhere Thatkraft: der Schöpfer! Aber eigentlich könnte von den Thaten, so wie von den Handlungen und mithin auch von dem „Handeln“, blofser Naturwesen nur derjenige sprechen, welcher

da, schlechthin Ein Wesen setzend, eben darum zwischen dem Menschen und dem Thiere etc. nur einen Gradunterschied annähme, möchte dann ein Sprecher dieser Art „Naturalist" oder „Idealist", d. i. Idealistiker, heissen, und wäre es auch, dafs ein Solcher als Aesthetiker glänzend hineinspielte in den Vorhof der Philosophie. —

Eben daher, weil die That zwar von der Freythätigkeit zunächt ausgehet, aber zugleich ohne die Thätigkeit physischer Kräfte nicht entstehet, kann sie nur als äufsere Handlung gedacht werden. Der bekannte Sprachgebrauch hat demnach einen guten Grund. Und die Kantische „Unterscheidung der That in die innere und äufsere" kann nicht Statt finden. Ja wenn die That von der freyen Thätigkeit, wie diese ursprünglich eintritt, allein ausginge; dann foderte ein Gesetz der Logik jene Abtheilung. Denn Freythätigkeit ist ja bereits in der Gesinnung: nur durch jene kommt diese, selbst als Gefühl oder damit verbunden, zu Stande.

„Gesinnung und That" oder „Gesinnungen und Thaten" — ist die allein gültige Setzung. Aber die Wissenschaft setzt dafür mit gleichem Grunde: innere und äufsere Handlungen. Wer möchte sagen, dafs die Gesinnung, verglichen mit irgend einer blofsen Wirkung, schlechterdings keine Handlung sey? Sie beruht auf Selbstthätigkeit: so stehet sie dem Physischen als solchem, insbesondere der blofsen Empfindung, scharf entgegen. Und der Etymolog, der Grammatiker u. s. f., welcher die Gesinnung von dem Sinn' und hiemit von der Sinnlichkeit ableiten wollte, vergäfse oder hätte nicht erkannt, dafs und wie ein Wort, übertragen in die Region des Höheren, nach dem gültigen und entscheidenden Rechte der Metaphysik eine ganz andere Bedeutung erlangen könne. Also ohne die Gesin-

nung keine That! Und beyde umfaſst, indem sie von Innen beginnt, die Handlung. Sagt man aber in irgend einem besondern Felde der Anwendung bloſs: „Gesinnungen und Handlungen"; so ist da nur die äuſsere Handlung gemeynt, oder das Handeln als Eines mit dem (sittlichen) Wirken gesetzt, folglich insoweit bloſs empirisch aufgefaſst. So ward neuerlich, indem die Idealistik auf ihre Weise gegen die Moral „operirte", das Handeln geradezu auf die Materie bezogen, ja auf das Gebiet des Aeuſsern eingeschränkt: ein Miſs- oder Kunstgriff, welcher da mehr als Einmal vorkam! — Wie hätte das Moralische hier den Charakter des Absoluten, und gleichen Rang mit jedem Anderen, das göttlicher Art ist, behaupten können? — Mag der populäre Sprecher, Darsteller, mag selbst der „Jurist" in seinem beschränkteren Kreise schlechthin die Gesinnungen und Handlungen (unterscheidend oder verbindend) aufführen: der „Moralist", wenn dieses Wort den reinen Sinn noch verstattet, im Gebiete der Philosophie muſs tiefer eindringen und eben darum schärfer bestimmen, zumal da eben der Gebrauch des Wortes „Handeln" noch dergestalt schwankt. Irgend eine weitere oder besondere Anwendung: „es handelt sich", „er handelt von diesem Gegenstande, über diesen Punkt" u. s. w., kann uns nicht irre machen, wofern das Handeln nur zuerst in seiner Wurzel, in der Thätigkeit des Willens, so wie diese ursprünglich oder innerlich eintritt, erkannt ist. Wie könnten wir sonst das menschliche Wirken von dem, welches auch dem Thiere, ja selbst der Maschine zukommt, unterscheiden?

Von dem menschlichen Wirken stammt das Werk ab, so wie es nur dadurch zu Stande kommt. Auch dieses wird nur dem Menschen, nicht dem

blofsen Naturdinge, zugeschrieben. Und schreibet man den Thieren, welchen der besagte Kunsttrieb einwohnt, z. B. dem Biber ein „Werk", ein „Kunstwerk" u. dgl. zu: so ist da nur eine figürliche Rede; oder es findet dabey eine geheime Beziehung auf die schöpferische Macht, in einer so ausgezeichneten Erscheinung, Statt. Wenigstens hat man ein solches Naturwesen noch für keinen Künstler, ein solches Naturprodukt noch für keine That erklärt. Kommt übrigens das Wort: „ein Werk" etc., auch in irgend einem untergeordneten Kreise der Menschheit vor; so ist doch immer das Werk, wie es von der Einen selbstthätigen Kraft abstammt, vorausgesetzt, wenn anders mit dem Worte nicht gespielt wird. — Indem nun das Werk von dem Willen ursprünglich ausgeht, entscheidet dieser nach der idealischen Ansicht, wenn nächst dem „Wollen" das „Vollbringen" nicht eintreten konnte. Wo die Gelegenheit fehlt, wo das physische Können oder Vermögen abging: da „ersetzt der Wille das Werk": ein Wort, das aus der Tiefe der Menschheit hervorging, ward es gleich populär! („*Tamen est laudanda voluntas*", oder: „Versagte der Erfolg, so war das Bestreben doch löblich" u. s. w.) Ein Wort dieser Art wurde darum populär, weil die Sache dem Herzen der Menschheit so nahe liegt. Und nur ein Intellektualist mag diese Rede in die Klasse blofser Popularitäten hinabwerfen: ein solcher verkennt jenen tiefen, inneren Grund, mag er sich übrigens auch Idealist nennen, oder vom Absoluten, von den Ideen, der Intelligenz etc. sprechen. — Selbst „der (wahrhaft) fromme Wunsch" erscheint da in einem schöneren Lichte. Ja wem nur die physische Kraft, nicht die moralische, d. h. hier der gute Wille, gebrach: der nimmt an den Grofsthaten „eines Anderen

wirklich Theil. Diese sind — auch seine Thaten, so gewifs das Bewufstseyn solchen Willens in ihm lebet. Also erscheint, indem das Sittliche entscheidet, die schöne reinmenschliche Gleichheit. Wo das Höhere sich findet: da kann das Niedere, wie dieses jenem zum Mittel und zur Offenbarung dient, nicht immer fehlen. Nach der universellen Ansicht (in den Augen des idealischen Denkers als solchen) ist der Unterschied zwischen dem, welcher eine Grofsthat verrichtete, und dem, welcher auf solche Art daran Theil nimmt, bereits verschwunden. Und tritt nun der Begriff noch bestimmt zur Idee; so spricht er dem letzteren auch in dieser physischen Hinsicht den vollen Ersatz zu: wann und wie immer — im Universum! (§. 29.)

Also entscheidet der Wille und dadurch die Freyheit. (§. 19.) Auch im Felde des Aeufsern müssen wir auf diesen Leitstern der Menschheit stets wiederum zurücksehen.

§. 33.

Die Freyheit im Kreise der sittlichen Wirksamkeit.

Da jede That auf der Freyheit beruht; so klingt die „intelligible That“, die uns neuerlich mehr als einmal aufgeführt ward, pleonastisch, abgesehen hier von dem bemerkten Mangel des Beyworts! (§. 14. A. 3.) Es ist ja die That als solche „intelligibel“, d. h. erhaben über die Naturordnung, über das Gesetz der Ursachlichkeit. Soll aber das Wort, wie bekannt, noch Etwas andeuten; so gehört dieses zu dem fruchtlosen Bestreben, das Räthsel der Freyheit zu lösen. Genug, wenn das absolut Höhere anerkannt ist: dann wird selbigem nothwendig der Primat in Bezug auf das Aeufsere zuge-

schrieben; dann wird auf der anderen Seite eben so nothwendig, nach dem Freyheitsbegriffe, der zerrüttende Einflufs des Unsittlichen auf das Sinnliche als möglich gesetzt. — Dürfte man übrigens die That in die innere und äufsere abtheilen; so könnte freylich, wenn sonst diese Scholastik gefiele, erstere die intelligible, und letztere die sensible genannt werden. —

Da ferner jede That von der Freythätigkeit ausgeht, also jede andere Thätigkeit, welche hinzukommt, dadurch bestimmt wird: so ist auch die That als solche frey, folglich

a) der Ausdruck „eine freye That, die freye Th." u. s. w. nicht gültig — höchstens mag auch diesem Ausdrucke noch jene Entschuldigung (§. 19. A. 2.) zukommen, — und

b) „die freye That", wenn diese Setzung gültig ist, ganz Eines mit der guten, edeln u. s. w.

Also nur in Rücksicht auf die erworbene — nicht auf die angeborne — Freyheit kann jenes Beywort Statt finden. Hat nämlich Jemand (irgend Einer) das sittliche Gesetz in seine Willensmaxime aufgenommen, und schreitet er wirklich zur Ausführung desselben; so ergiebt sich eben dadurch der Fortgang des Guten (§. 24.), in diesem menschlichen Wesen: die Freyheit sowohl als die Vernunft wird in ihm völliger realisirt. (§. 26.) So nähert sich der endliche Geist dem Ideale, der absoluten Freyheit, welche in Gott ist, die er anstrebt, so wie er dem Einen Göttlichen (§. 18.) huldigt, und welche er in dem Grade erstrebt, als er Gott oder dem Ideale sich nähert. Jede neue Unterordnung des Niedern unter das (wahrhaft) Höhere führt diesem Ziele ihn näher.

Und die Willkühr darf auch in dieser Hinsicht von dem Willen nicht getrennt werden. Der Um-

stand, dafs etwa hier, im Aeufseren, nur Ein Gegenstand vorhanden ist, oder dafs die Stimme der Natur (Neigung) mit jener der Vernunft in Bezug auf diesen Gegenstand zusammentrifft, z. B. wenn dem Hungrigen nur Eine Speise gegeben ist, und diese dem Vernunftzwecke, wie solchem die Physis selbst dienen soll, zugleich entspricht: — dieser Umstand hebt die Willkühr und hiemit die Freyheit, die angeborne, nicht auf. Denn es kann und mufs die Möglichkeit gesetzt werden, dafs, wer nun da im Aeufseren das Gesetz realisirte, eben denselben Gegenstand ergriffen oder gewählt haben würde, wenn ihm auch ein anderer, widersprechender, zugleich vor dem Auge gestanden wäre. Nach der Idee betrachtet, die auch hier entscheidet, vertritt diese Möglichkeit vollkommen die Stelle der Wirklichkeit. Wer also behauptet, da, wo die Neigung mit der Pflicht, oder diese mit jener, zusammenstimme, wo also nur Ein äufserer Gegenstand, beyden entsprechend, vorliege, — da habe keine Freyheit mehr Statt: der gehet, meines Erachtens, nicht tief genug ein. Mag er auch sagen, nach einer bekannten Scholastik: „es findet ja in diesem Falle kein Gegensatz der Beweggründe und Antriebe (*motivorum et stimulornm*) mehr Statt, also ist da keine Wahl, keine Freyheit"; so blickt er einseitig auf das Aeufsere: und er haftet insofern, als er die Idee nur voraussetzt, an dem Begriffe, an der Reflexion, wie diese mit der Wahrnehmung des Aeufseren verknüpft ist. Ja ein Solcher ist empirisch beschränkt, gerade wie an dem, welcher die „absolute Freyheit" der Menschheit selbst zuschreibt, oder jene schlechthin im Reiche dieser letzteren aufführt, die idealistische Beschränktheit sich äufsert. — Nein, diese Empirie erkennt nicht,

1) dafs die menschliche Freyheit, ursprünglich betrachtet, das Vermögen des Menschen sey, sich aus Achtung für das Moralgesetz, aus Gründen der Vernunft u. s. w. zu bestimmen oder — nicht zu bestimmen, d. h. sich von dem Einen Höheren zu trennen, wie auf der anderen Seite zugleich, in der Erklärung einer endlichen Freyheit, gesetzt werden mufs: §. 14;

2) dafs in jenem Falle der Zusammenstimmung nicht schlechthin gesagt werden könne, es finde sich nur Ein Gegenstand vor, kommt anders der Idee jene Macht über das Niedere zu; und

3) dafs ja nach Nro. 1. noch immer, in irgend einem besonderen Falle, die Selbstbestimmung entscheide, ob mit dem Genusse des Einen oder Einzigen, was vorliegt, entweder die sittliche oder die sinnliche, d. i. die gute oder böse, Absicht verknüpft werde. Also auch da ist Freythätigkeit und folglich, worauf diese beruht, Freyheit.

Spricht man aber von „transcendentaler Freyheit", dieselbe behauptend oder aufhebend; so dürfte wahrlich da, wo vom Höchsten die Rede ist, auch dieses *verbum sesquipedale* dahin schwinden. Die Freyheit, im (unterscheidenden) Gegensatze mit der Nothwendigkeit, ist ja als solche „transcendental", d. h. über das Empirische, über das an Zeit und Raum schlechthin Gebundene. Und gerade wie der Mensch, der handelnde, im Aufsern waltet, mufs sich diese Erhabenheit zeigen. Es kann also zuerst blofs die Frage seyn, ob dem Menshen, zuvörderst als Gliede der Menschheit, die (eigentliche) Freyheit zukomme, folglich ob ihm, wie er zum Handeln bestimmt ist, der Wille gegeben sey oder nicht? (§. 14. u. 19.) Die Freyheit in solchem Gegensatze, ist demnach der letzte, absolute Erklärungsgrund des Guten und Bösen, so wie

jenes ordnend, veredelnd, und dieses zerstörend, verwildernd, in die Sinnenwelt einwirkt. Ja im Willen liegt der letzte Grund der Wirklichkeit oder des Daseyns einer Handlung *). Wer darüber hinausgehen will, wer da noch ein „Warum?" aufwerfen kann: der geräth entweder in Widerspruch mit sich selbst, oder fällt als Denker geradezu in das Reich der Natur herab. Und es ist gleich viel, ob er bey diesem Falle sich theologischer oder philosophischer Formeln bediene. Wollte er auch die Aesthetik oder Poesie zu Hülfe nehmen; so könnte zwar die Phantasie den Schein des Höheren vor dem Auge eines Jeglichen, der nicht tiefer dringt und schärfer sieht, über das logisch-physische Gewebe hinzaubern: aber in das Reich der Menschheit würde sie ihn nicht mehr emporheben.

Wer insbesondre „die Nothwendigkeit oder, um das harte (!) Wort (?) zu umgehen, die Determination" nach Leibnitz in oder bey der „Selbstthätigkeit" setzt, und mit diesem Satze die transc., d. i. die eigentliche Freyheit bekämpft: der spielet, nach meiner Ansicht und Ueberzeugung, mit dem Worte Freyheit, wie oft er dann selbiges auch in seinem Sinne (?) zugleich aussprechen mag. Und nichtig dürfte so mancher Einwurf, welchen dieser „intellektuelle Determinismus" vorbringt, erscheinen:

a) „Es könnte, nach dem Princip von der trensc. Freyh., keine Bestrafung eintreten, weil ein Mensch in dem Augenblicke, wo man ihn bestrafen wollte, schon wieder ein Anderer wäre." U. dgl. Als ob 1. der gute und der böse Wille im Kreise

*) „*Voluntas est ratio ultima existentiae actionis suae.*" (*Stattler.*)

des Aeufsern nicht unterscheidbar, nicht mit zureichender Gewifsheit erkennbar wären, und als ob 2. derjenige, welcher von dem Bösen zum Guten, vom Laster zur Tugend sich wandte, nicht willig das Uebel (was er in jener Zeit verschuldete) übernähme, so wie ihm dasselbe als Mittel zu seiner weitern, sittlichen Vervollkommnung dient!

b) „Es gäbe dann überall keinen Fortschritt im Ganzen, keine Vervollkommnung des Menschengeschlechts, da eben jeder Spätere, jeder Einzelne vermöge seiner Freyheit wieder abfallen, die grofse Kette wieder abreifsen, und, was Jahre und Jahrhunderte gewonnen, verderben und zerstören könnte.“ Als beruhte der Sieg des Guten auf Einem Menschen oder Einem Volke, oder sls wäre das Reich der Menschheit auf die Gegenwart, auf diese Region des Universums, eingeschränkt! — Und:

c) „Es wäre da keine Sicherheit im Guten, keine Festigkeit, keine gegründete Zuversicht auf den Menschen, den tugendhaften“, u. s. w. Wohl ist die absolute Festigkeit etc. nur in Gott: nur Ihm gebührt daher das absolute (unbegrenzte) Vertrauen. Wer könnte, wer dürfte mit solcher Zuversicht auf irgend einen Mitmenschen bauen? So ist es gültig, jenes starke, fromme Wort: „*maledictus, qui confidit in homine!*“ Und wohl müssen wir bey jedem endlichen Geiste, wie weit er auch in der sittlichen Richtung fortgeschritten sey, noch die Möglichkeit des Abfalls annehmen. Daher jene fromme Warnung: „Wer stehet, der sehe zu, dafs er nicht falle!“; daher schmerzt es so tief, wenn Einer, der lange im Guten beharrte, der bereits auf einer höheren Stufe der Sittlichkeit stand, bey irgend einem mächtigen Anreize oder Andrange des Aeufseren fiel. Aber daraus folgt nicht, dafs keine gröfsere Festigkeit oder Sicherheit im Guten bey dem Menschen, und

hiemit keine größsere oder fester begründete Zuversicht auf irgend Einen Statt finden könne. Und verwerflich ist daher jene Behauptung eines erfahrnen Weltlings, dafs jede Tugend einen Preis habe, dafs auch der Tugendhafteste noch, wenn man nur das Angebot steigere, erkäuflich (bestechbar) sey. Nur lenket die Frage nach der absoluten Realität des Guten den Blick immer wiederum auf das Eine, was eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist. Also nächst dem Vertrauen auf Gott ist die Zuversicht auf den Menschen allein gegründet. Denn sey es auch, dafs dieser und jener Einzelne unser Vertrauen täuschte: noch erscheint uns das Ebenbild Gottes in der Menschheit und hiemit in irgend einem Mitmenschen. Daher der „Glaube an die Menschheit, an die Tugend, an das Bessere" u. s. f., nach Herder, Schiller und Andern! —

Allerdings findet sich bey der Freyheitslehre auch hier noch ein Dunkles, Verborgenes. Aber sie gewährt uns doch einen lichten Punkt in Bezug auf den Unterschied zwischen Glück und Verdienst auf der einen, und zwischen Unglück und Schuld auf der anderen Seite, also in Bezug auf das Eine, worauf der eigentliche Adel der Menschheit beruht.

Was gewährt uns hingegen jener Determinismus, wenn er eigentliche „Nothwendigkeit", heisse er sie auch „innere Nöthigung", in oder bey der „Selbstthätigkeit" annimmt? Ja wie unterschiede sich letztere wohl von jener Thätigkeit, welche der Physiker auch der eigenen Kraft eines physischen Dings, im Vergleiche mit einem anderen in der Naturordnung, zuschreibt? Und wäre dann nicht der Fortschritt im Guten, die Festigkeit etc. eine blofs mechanische Erstarkung? Noch mehr:

a) wem ein glückliches Temperament, eine glückliche Anbildung etc. von Seite der Erziehung

zukam; der möchte dann leicht seine Legalität für Moralität, oder sich als einen Günstling der Gottheit etc. betrachten: und

b) wer unsittlich handelte, könnte sich da um so mehr versucht finden, den Vorwurf des Gewissens mit den Gedanken abzuweisen, seine That sey eben die Folge des Mangels derselben inneren Nöthigung gewesen. Vielleicht nimmt er dann gar, während jener Liebling sich stolz erhebt, als ein Stiefkind der Gotth. (?) unser „Mitleid" in Anspruch.

Wo übrigens, denke ich, eine solche Theorie in Absicht auf die Freyheit bloſs von Auſsen angebildet ist: da äuſsert sich im Felde der Praxis gewiſs die Inkonsequenz, zumal wie da, im Kreise des Aeuſsern, der Mensch auch zum Urtheile über das Handeln des Mitmenschen, also zum Lob' oder Tadel, zur Billigung oder Miſsbilligung aufgefodert wird.

Noch mögen hier folgende Unterscheidungen, in Bezug auf das Verhältniſs des Willens zur Freyheit sowohl als zur Vernunft, Platz finden:

I. Reiner und empirischer Wille. Der letztere allein darf, dem Obigen zufolge, Willkühr genannt werden: diese setzt folglich den ersteren jedesmal voraus. Jedoch dem Beyworte „rein" hänget sich hier leicht eine Zweydeutigkeit an. Denn der „reine Wille" steht auch dem „unreinen", wie der sittliche dem unsittlichen etc., entgegen. Also hier waltet schon die subjektive Bedeutung (§. 26.), dort aber gilt noch die objektive, wiewohl in der nächsten Beziehung auf die Thätigkeit des Subjekts (§. 19.) — Uebrigens ward auch das „reine Ich" dem „individuellen" ent-

gegengesetzt: so fiel jenes mit der allgemeinen, und dieses mit der individuellen Menschheit (§. 11.) zusammen. —:

II. Entweder der vernünftige oder der unvernünftige Wille, und dann auch die vernünftige oder unvernünftige Willkühr. Aus dem Obigen folgt, dafs und wie der vernünftige Wille mit dem guten, sittlichen, und selbst mit dem freyen zusammentritt. Freylich die sitliche oder gute Willkühr möchte auffallen. Allein wenn die Willkühr, selbst in dem Pleonastischen „willkührliche Handlungen" offenbar von dem Willen und dadurch von der Freyheit abgeleitet ist; dann fodert die Logik, im Dienste der Metaphysik, auch diesen Ausdruck. — Und:

III. Mehr oder weniger vernünftig, nach dem Stufengange der sittlichen Bildung, so wie diese zuvörderst, als solche, gesetzt ist, da nämlich die Setzung dem Positiv, und die Steigerung dem Komparativ entspricht. Offenbar trifft der Vernünftigere mit dem Freyeren in jenem Sinne, also mit dem Gebildetern nach derselben Ansicht, zusammen. Dazu stimmt auch jenes göttliche Wort: „Die Wrhrheit wird euch frey machen." Denn hier ist die Wahrheit ohne Zweifel in ihrem tiefsten Grunde, in ihrem inneren Bunde mit der Tugend, ergriffen. So, denke ich, erscheint der eigentliche Sinn dieses Ausspruchs, zumal wenn man das entsprechende Wort dazu nimmt: „Wer sündigt, wer Böses thut, ist ein Knecht, ein Sklave" etc. Walte auch dabey ein Seitenblick auf das Aeufsere, auf eine unglückliche Anbildung, oder sonst auf ein Besonderes ob: durch diese historische Rücksicht wird das Allgemeine (Universelle), was der Philosophie angehört, nicht aufgehoben; und auch so behauptet das Höhere seine

Oberherrschaft über das Niedere, — nämlich indem die Wahrheit den menschlichen Geist auch von dem, was ihm von Aufsen als Vorurtheil, Wahnbegriff u. s. w. sich an - oder einbildete, befreyet, also ein Hindernifs des Einen, was auch im äufseren Kreise der Menschheit herrschen soll, aufhebt.

Nun zeiget sich nach Nro. I. eine Verschiedenheit, aber zugleich Vereinbarkeit. Unter Nro. II. hingegen erscheint der Unterschied, welcher jede Vereinigung aufhebt, der wesentliche oder trennende, und nach Nro. III. stellt sich derjenige dar, welcher nicht das Wesen, sondern den Grad betrifft:

1) ein wesentlicher Unterschied findet zwischen zwey Menschen Statt, von welchen der eine durch den sinnlichen Trieb, und der andere durch das sittliche Gesetz bestimmt wird; aber

2) blofs ein Gradunterschied findet sich unter Solchen, wovon der eine aus Achtung etc., und der andere aus Liebe handelt: §. 24. Und eben im Gebiete der sittlichen Wirksamkeit, im Gedränge des Aeufsern, offenbart sich die sittliche Macht.

Nun mag auch völliger einleuchten, was von der idealistischen Behauptung: „Freyheit und Nothwendigkeit sind Eins", zu halten sey. Wenn

I. die Idee, hinweisend auf das Ideal, die Einheit aufstellt; so zeigt

II. der Begriff, in der besagten (§. 6.) Verbindung, auf die Verschiedenheit hin, eben indem er den Blick auf diesen Kreis der Menschheit hinrichtet: aber

III. indem der Begriff auf die Idee zurückgeht, erscheint der Fortgang des Guten: die Verschiedenheit löset immer mehr in die Einheit sich auf;

und vermöge der **Vereinigung** ergiebt sich eine stets **grösere Einheit.**

Aber nur so, wie das Niedere dem Höhern untergeordnet wird, tritt selbige ein. Denn eben das Aeufsere sittlich behandelnd, nähert der Mensch dem Ideale sich völliger an. Daher keine **absolute**, aber doch eine **wirkliche** Einheit im Kreise der handelnden Menschheit: nur als Idealpunkt schwebt jene bekanntlich vor. Und wenn die Nothwendigkeit dem Niederen, wie die Freyheit dem Höheren, entspricht; so gilt auch in Absicht anf selbige die **Einheit**, welche durch die unterordnende Verbindung des Sinnl. mit dem Uebersinnl. zu Stande kommt: eine **stets grösere**! Mag auch sonst noch ein Dunkel, unzertrennlich von jenem Geheimnisse der Freyheit, bey dieser Erklärung sich finden: so ist doch so viel hoffentlich klar, dafs und wie auch in Ansehung dieses Gegenstands die **idealische** Bestimmung die Mitte zwischen der **empirischen** und **idealistischen** einnimmt. Ja es ist ein gültiges Wort: „*in medio veritas!*" Auch dieses ging ursprünglich aus dem tiefsten Grunde der Menschheit hervor.

Anmerk. I. Man kennt die ältere Scholastik: „*libertas a coactione*, *libertas arbitrii*" etc. Sey es, dafs dieselbe kaum noch eine Erwähnung verdiene; so hat sie doch eine Seite, die unserer Achtung, unserer Theilnahme werth ist. Wer sieht da nicht das Ringen des menschlichen Geistes, die Wahrheit zu erfassen? Und stiegen wir nicht auf diesem Gerüste zur reineren, lichteren und umfassendern Ansicht empor? — II. Entbehrlich, ja zum Theile verwerflich, ist auch die neuere Scholastik:

1) „eine **Willkühr**, die nach **Vorstellungen** handelt;

2) eine freye Willkühr, die nach Begriffen, —

3) eine freye vernünftige, die nach Ideen, — und

4) eine rein vernünftige, die nach reinen Ideen handelt."

Wie viel ließe sich dagegen, dem Obigen zufolge, erinnern! Und selbst bey einem der verdientesten Freunde des Kantischen Kriticismus (C. C. E. Schmid) konnten diese Bestimmungen noch Platz finden!

Uebrigens ist bekannt, wie stolz und absprechend da und dort ein Kantianer (nachdem auch der spätere Idealistiker seine Rolle auf deutschem Boden durchgespielt hatte) wiederum auftrat. — Auch die Unterscheidung: „sinnlich vernünftige und rein vernünftige Willkühr", kann nach §. 3. u. w. nimmermehr Statt haben. Nein, wo die Sinnlichkeit herrscht, da findet sich nimmer die Vernunft. Auch kommt die „theoretische Vernunft" immer seltener vor: und wozu auch, wenn der „Verstand" das Vermögen der Theorie als solcher ist? — Und: III. Dürfte man wohl die besagte Scholastik des absol. Idealismus also deuten:

1) absolute Freyheit — die Freyheit als Ideal;

2) ideelle Freyheit — reiner Wille, und

3) reelle Freyheit — empirischer Wille oder Willkühr?

Allein, außerdem daß die Freyheit als Ideal = Gott ist; so beginnt ja die Realisirung des Absoluten, wie der Mensch desselben empfänglich ist, — die Realisirung dieses Ideellen und hiemit des sittlichen Gesetzes, nicht erst im Aeußeren. (§. 9. u. w.) Auch ist ja dieses nicht ausschließend das Reelle: es ist nicht einmal zuerst dasselbe. (§. 7. A. 3.) Und in dem Ausdrucke: „reelle Freyh.", waltet eine Konkretion, also eine scholastische Popularität, wenn der Wille von der Freyheit überall wohl zu unterscheiden ist. (§. 19.) Wie viel wäre übrigens gegen die „ideelle Freyh." zu erinnern, besonders neben der „ab-

soluten, und wie sonst das Ideelle immer = d. „Denken“ oder „Subjektiven“, also (da eben dieses schlechthin vor dem Objektiven auftritt) = d. Formellen oder Logischen aufgeführt wird, gerade wie das Reelle oder Objektive = dem Aeufsern, Körperlichen! Nein, zufolge der Konsequenz ist hier überall kein absolut Höheres. Und jede weitere Prüfung verstärkt meine Ueberzeugung, dafs nur vermöge der poetischen Ansicht, aber dann auf Kosten der Konsequenz in der wissenschaftlichen Darstelluug, hier irgend Einem das wahrhaft Absolute noch erscheinen könne. (Zu 14, A. 4.)

Sagt übrigens Jemand: „der Mensch ist frey, aber der Verbrecher ist nicht frey“ oder: „in dem Momente, wo er das Verbrechen begeht, kann er nicht anders handeln“; so ist von der angeborenen, nicht von der erworbenen, Freyheit die Rede, da und wie erstere jeder That zum Grunde liegt. Und da mufs nun gefragt werden:

a) spricht man die Freyheit dem Verbrecher schlechthin ab? Wenn dieses ist; so — ist das Verbrechen eine blofse Wirkung, keine Handlung: und so kann auch der „Kriminalist“ von keiner „Strafe“ mehr sprechen. (§. 14. u. w.) Ja, indem ein solcher die Freyheit annimmt und aufhebt, d. h. dem „Menschen“ zu- und dem „Verbrecher“ abspricht, erinnert seine Rede an jenes Schellingische: dort, in der Ewigkeit, ist er frey; aber hier, in der Zeit, konnte er (z. B. Judas Ischariot) nicht anders handeln. — Oder:

b) behauptet man blofs, der Mensch, welcher da Verbrecher heifst, könne nicht anders, weil die Leidenschaft, der Sturm seiner Neigungen, die Macht der Gewohnheit etc. ihn hinreifse, hinziehe, hindränge u. s. f.? Wenn nur dieses ist; so kann zugleich gedacht werden, diese sittliche Ohnmacht sey die Folge oder Produktion einer früheren Immoralität, wo er allerdings noch anders handeln konnte; also das Verbrechen insofern allerdings eine Handlung,

und folglich die Zurechnung (wie solche nur bey dem Menschen, uicht bey dem Thiere, Statt finden kann) noch möglich. Es hat damit eben dieselbe Bewandtnifs, wie mit der verschuldeten Unwissenheit. —

Wer schreibt auch dem „Thiere" ein „Verbrechen" zu? Also da, wo die Freyheit schlechthin mangelt, wo keine „Handlung", im strengen (eigentlichen) Sinne des Wortes, ist: da findet auch das Wort „Verbrechen" nicht Statt. Und fodert nicht die Analogie, dafs, wenn im Momente einer guten That die Freyheit gesetzt wird, dieselbe im M. einer bösen Th. nicht aufgehoben werde, trotz jedem anderen Unterschiede? —

§. 34.

Welches Hindernifs der Moralität von Seite der Physis obwalte. — Ist der Mensch von Natur gut oder böse?

Eine andere Frage ist es: wie denn der menschliche Geist, nach seiner Verbindung mit dem Leibe und dadurch mit der äufseren Natur, zu dieser Wirksamkeit, zu dieser durchgreifenden und umfassenden Thätigkeit gelangen könne? Er soll dazu gelangen, eben weil dem Absoluten der „Primat" gebührt. Und waltet von Seite der Physis irgend ein mächtiges Hindernifs ob; so kann dasselbe, eben darum nicht unübersteiglich seyn.

Vor jeder Selbstthätigkeit kann irgend einem menschlichen Einzelwesen schlechterdings kein Böses, Unsittliches, inwohnen. Denn nur in der Seele, im Geiste des Menschen, könnte ein solches seyn: in diesem ist aber blofs, was er gesetzt hat, — nämlich als Subjekt oder Individuum betrachtet. (§. 17. u. w.) Also kann, was sonst etwa in diesem Kreise dem sittlichen Zweck' hinderlich ist, nur das

physische Wesen an oder in dem Menschen betreffen. Nur darin wäre, wie es auch immer hineingekommen seyn möchte, der Sitz eines solchen Hindernisses. Gesetzt nun, es finde sich darin

I. auf dem Wege der „Generation" eine Verstimmung, ein Vorsprung des sinnlichen Triebs: ist nun der Mensch, dem solche Physis zukam, mit einer immoralischen oder „bösen Neigung" behaftet? Offenbar fällt das Böse auf irgend einen Früheren zurück, dessen geistige Kraft, vom Guten oder Göttlichen abgefallen und durch diese Handlung eigentlich böse, auf den Körper — auf den eigenen und dadurch auf jenen, welcher dann von diesem abstammte — solchergestalt eingewirkt hatte. Und

II. wie sehr auch diese körperliche Stimmung auf dem ersten Wege der Erziehung, durch den ersten Einflufs des Aeufsern, durch die weitern Einströmungen so vieles Umgebenden, und besonders durch Verbildung von Aufsen, überall verstärkt worden sey: dadurch kommt doch ein Böses, im strengen oder eigentlichen Sinne, gewifs nicht zu Stande. (§. 17.)

Eine solche, angeborne oder von Aufsen bewirkte, Neigung kann also in dem Menschen, welchem sie eben zugeschrieben wird, oder in welchem sie ist,

1) blofs unglücklich oder ungünstig heissen; wohl aber mag sie in Bezug auf das menschliche Einzelwesen, von dem sie eigentlich abstammt,

2) unsittlich oder böse genannt werden. Und soll keine Verwirrung entstehen; soll nicht insbesondere das Hindernifs des Guten mit dem bösen Zwecke vermischt oder verwechselt werden: so darf der Ausdruck „böse Neigung, böse Neigungen" u. s. w. schlechterdings nicht vorkommen, wo nicht gerade entweder

a) auf einen Vorgänger etc., durch dessen Thätigkeit diese Neigung entstand, das Auge zurücksieht, oder

b) in irgend Einem blofs von einer solchen etc. die Rede ist, welche durch seine Freythätigkeit zu Stande kam.

Spricht man also z. B. von „ursprünglicher Schwäche oder Gebrechlichkeit, Unlauterkeit und Verderbtheit"; so darf keine von diesen „moralisch" oder „sittlich" genannt werden. Denn nur diejenige Schwäche, welche dem Weichling oder — Schwächling anklebt, ist sittlicher Art, d. h. hier, ein Unsittliches. Mit jener Schwäche etc. hingegen verträgt sich im Gange der sittlichen Bildung der gute, wahrhaft moralische Wille, wie nämlich dieser auf einer niedrigern Stufe derselben — also im Anfange des Guten (§. 24.), wie solches in den Menschen tritt — beschaffen ist und erscheinet:

1) noch hat er die sittliche Stärke nicht, die nur vermöge des Fortgangs sich ergeben kann;

2) noch springt eben darum der sinnliche Trieb nicht selten vor; und

3) noch ist das Sinnliche nicht ganz beherrscht, nicht im höheren Grade geordnet, also irgend eine widrige oder unglückliche Neigung, die man auf jenem Wege empfing, nicht aufgehoben.

Daher also neben der Sittlichkeit noch eine Schwachheit, Unlauterkeit und Verderbtheit, ja auch Verkehrtheit, wenn das besagte Mifsverhältnifs zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, d. i. ein solches Uebergewicht der letzteren, mit diesen Namen belegt werden darf. Und wohl hat derjenige, welchen dieses Unglück (wenigstens in demselben Grade) nicht traf, einen Vortheil für die Sittlichkeit in der Erscheinung. Aber die Sittlichkeit selbst ist auch in jenem Falle, wenigstens dem schärfern moralischen

Beobachter, wohl erkennbar, zumal im Fortgange der Zeit; so wie auf der anderen Seite die Feinheit, welche, vom Glück' in dieser Hinsicht begünstigt, die Maske der Sittlichkeit annahm, in der Folgezeit immer mehr sich verräth. Auch wissen wir, daſs und wie, nach der Idee, die erfoderliche Ausgleichung in jeder anderen Hinsicht erscheint. (§. 29.)

Allerdings ist es in der Wirklichkeit schwer, die verschuldete Schwäche, Unlauterkeit u. s. w. von der unverschuldeten, so wie das Gegentheil einer Schwachheit etc. in der Erscheinung von dem Gebilde eines glücklichen Naturells, Temperaments u. dgl. mit Sicherheit zu unterscheiden. Und die Schwierigkeit wächst in dem Grade, wie sich mit solchem Gebilde die feinere Selbstsucht verbindet, zumal wo die „schöne Sitte" das — Wilde, die Unsittlichkeit deckt. Nicht eine und die andere Handlung, im Aeuſseren, darf hier entscheiden. Sondern was auch sonst an dem Handelnden, und was zumal in längerer Zeit an dieser Individualität zum Vorschein kommt: das gebe den Ausschlag! Denn es kommt darauf an, daſs man

a) nicht irgend Einem, seinen Mangel an äuſserer Gesetzmäſsigkeit für innere Gesetzwidrigkeit nehmend, Unrecht thue; und daſs man

b) nicht zu gutmüthig, durch das Gesetzmäſsige und vielleicht Glänzende in der Handlung eines Andern geblendet, diesem die Achtung zuwende, welche ihm nicht gebührt.

Die zwey Klippen, vor welchen hier die Wissenschaft warnt, sind folgende:

I. der moralische Pedantismus, der sich überall an die Erscheinung hängt, und daher in das Kleinliche verliert; oder, was hier Eines seyn mag, der sittliche Rigorismus, welcher die Schwachheit mit der Bosheit verwechselt, und daher

fast überall nur „Böse, Unwürdige" u. s. w. sieht: und

II. der moralische Skepticismus, welcher die Unterscheidbarkeit des Guten und Bösen, der Tugend und des Lasters, in dieser Erscheinungswelt läugnet, und sich dann natürlich zum sittlichen Indifferentismus gestaltet, wofern nicht der bessere Geist diesem Mifsgriffe in der Ansicht widersteht. Denn wohl kann auch in diesem Felde der Geist besser seyn, als der Begriff, als der Buchstabe.

Nein, wie geschickt auch die Heucheley, und sey es die feinste, das innere Triebrad verbergen mag: das Absolute macht dennoch seine Oberherrschaft geltend, so oder anders, über kurz oder lange. Und was eine gewisse Empirie aus ihrem Felde uns entgegensetzen mag, verschwindet vor dem schärferen Blick', vor der anhaltendern Beobachtung. Ja, es giebt einen Leitstern für den moralischen Beobachter, es giebt gültige und anerkannte Kriterien der Menschenkunde. Freylich die absolute Einheit, Sicherheit u. s. w. kommt auch in dieser Hinsicht nur Gott zu. Aber die Möglichkeit einer stets göfseren ist auch dem Menschen gewährt. Und diese reicht zu, da die Sache, das Gute an sich, entschieden, und der Mensch zur Darstellung desselben in jeder Hinsicht bestimmt ist. Irgend ein Mifsgriff in der Anwendung, Würdigung u. s. w. hebt also die Sache nicht auf; noch kann so Etwas einem Anderen, und besonders der Menschheit, zu nahe treten: vermöge der Fortbildung ergiebt sich dann auch von dieser Seite das Vollkommnere.

An diesem Orte mag auch über die berühmte, Frage: „Ist der Mensch von Natur gut oder böse?" Etwas gesagt werden.

A. Ehedem, als eine sogenannte „Theologie" den Satz behauptet hatte: „der Mensch ist von Natur böse", — entstand auf dem Wege der Rückwirkung von Seite der „Philosophen" und „Aufklärer" die Behauptung: „Der Mensch ist von Natur gut." — Der Freyheitsbegriff, wenn er bestimmt eintritt, entscheidet bekanntlich gegen den einen und den anderen Theil: der Mensch ist von Natur weder gut noch böse (§. 17.); er hat, vor jeder Selbstthätigkeit, nur die Anlage zum Guten: aber neben dem Vermögen des G. findet sich in ihm auch die Möglichkeit des Bösen. Wohin geräth eine sogen. Theologie oder Philosophie, wenn sie von diesem einfachen Gesichtspunkte der Menschheit abgeht? — Ja, nach der Konsequenz ihrer Ansichten ist weder bey dem einen Theile die Philosophie, noch bey dem anderen die (wahre) Theologie. Und wenn die „Hyperphysik" (?) hier waltete; so griff die Physik dort ein: man wandte die physische Denkweise, die im Reiche der Natur, also in der Beurtheilung blofser Naturwesen, allerdings gültig ist, auf den Menschen an. Und das Resultat? Wie sonst die Extreme sich berühren, so kamen sie auch hier zusammen: beyde Theile leiteten, was gerade jeder im Auge hatte, von der „Natur" her, dieser das Gute, jener das Böse; und wenn da natürlicher Weise ein angeerbtes Böse, ja eine geerbte Sünde herauskam, so mufste dort (wofern man anders folgerecht war) eine geerbte oder angeborne Tugend zum Vorschein kommen. Indessen ist, wenn ein würdiger Denker aus der Leibnitzisch - Wolfischen Schule dergestalt für die

„ursprüngliche Güte des Menschen“ spricht, wohl zu bemerken:

a) einem Solchem schwebte eigentlich die angeborne Würde des Menschen vor — §. 16. — und

b) seine Vorstellung zeigt Wahres, sobald sie im Gegensatze mit jener hypertheologischen betrachtet wird.

Was aber einem würdigen Theologen, den zugleich von Aufsen ein gewisser Buchstabe mechanisch gefesselt hatte, bey jenem Worte vorschweben mochte: diefs ward schon oben (§. 17.) bemerkt. Und eine bekannte, positiv - historische Annahme kann und darf uns hier, nach dem schon Bemerkten, nicht aufhalten. — Uebrigens konnte jener mächtige, hyperphysische (physische, aber mit dem Scheine des Höhern blendende) Wahnbegriff den einfachen, in der menschlichen Natur gegründeten, Begriff der „Unschuld“ nicht verdrängen: merkwürdig genug, auf diesem Wege der Kultur! Ja dieser Begriff der Unschuld behauptete sich in der Sprache des Lebens, und baute in jenem düstern Bezirke der Wissenschaft sich wenigstens eine Nebenstelle: „die unschuldigen Kinder; so wie dort: „es ist noch eine Unschuld.“ U. dgl.

B. In der Kantischen Periode hiefs zwar auch die „Anlage für die Thierheit“ an sich eben nicht böse: sie hiefs wohl auch „gut, d. h. der Befolgung des moralischen Zweckes günstig.“ Nämlich wenn das Sinnliche beherrscht oder geordnet wird, dann ist es eben sowohl eine Offenbarung als ein Mittel des Sittlichen; und in dieser Sinnenwelt liegt ja unser Wirkungskreis. (§. 32.) So trat man der mönchischen Ansicht, welche das Himmlische vom Irdischen trennt, scharf entgegen. Aber zu-

gleich schrieb man dem Menschen ein „radikales Böse“, einen „natürlichen Hang zum Bösen“ zu. So strebte Kant, das bekannte Räthsel in Absicht auf die unsittliche Handlung zu lösen. Auch er ging über den Willen (§. 19.) als letzten Grund hinaus — zu einer Vorstellung, welche die Schwierigkeit weiter hinausschob, und zugleich den Begriff des Bösen verwirrte. (Wir kennen seine anderweitigen Verdienste, besonders im Gebiete der Ethik.) Und wenn Kant hierbey auf seine Weise „*a priori*“ verfuhr; so schlug da und dort ein Kantianer auch den Weg „*a posteriori*“ zu diesem Ziel' ein: man berief sich auf die Erfahrung! Aber

1) wenn uns auf der einen Seite die „Bösartigkeit“ wie eine Erscheinung der Natur, aufstöfst; so begegnet uns ja auf der anderen Seite die „natürliche Gutmüthigkeit“ oder „Gutartigkeit.“ Und

2) findet man da und dort schon in dem Gesichte eines Kindes, vor jeder Thätigkeit des Willens, das Böse hervorblickend, abstofsend; so lächelt uns ja der Engel der Unschuld aus den Mienen eines anderen zu! — Noch mehr:

3) welch eine Menge schöner, rührender Züge haben uns so viele Reisende von den sogen. Wilden, die man „Kinder der Natur“ nennt, geliefert! Mag auch manches Uebertriebene oder Einseitige vorkommen; mag auch die Geschichte vieles Andere, Widerstreitende liefern: so manches Schöne ist doch unläugbar. Man sehe z. B., was der würdige Gregoire (Bischof und Senateur) in seiner Schrift über die Literatur der Neger etc. anführt: welche Thatsachen! — Und:

C. Auf dem Wege der bekannten Rückwirkung (Reaktion) verband sich neuerlich jene hyper-

theologische Dogmatik *) mit dem Hyperidealismus, d. i. der Idealistik, und hinwieder diese mit jener. Welche Erscheinungen kamen da hervor! Nur so viel:

1) Indem man die Möglichkeit des Bösen mit der Wirklichkeit vermischte, und die besagten Hindernisse des Guten von Seite der Zeugung und Erziehung mit dem Bösen selbst verwechselte; so wurde der Begriff desselben verwirrt: und desto mehr griff nun die Phantasie ein. Daher kam es, daſs Einer, dem sonst ein ausgezeichnetes Talent keineswegs fehlte, schon im „zarten Kinde“ das „böse Princip, die sittliche Verderbtheit“ erblickte. Ja getrieben durch die Macht der Konsequenz, nannte man ein solches Geschöpf schon „lasterhaft“! —

2) Man unterschied den ersten Menschen und zwar vor dem Falle von dem — und von den — Menschen nach dem Falle, behauptend, auf jenen sey'n unsere moralischen Begriffe gar nicht anwendbar. Als könnten wir ohne diese überall vom „Menschen“, da wir ihn vom bloſsen Naturwesen zu jeder Zeit unterscheiden, auch nur Ein Wort sprechen! — Und gestand man auch zu, daſs der erste Mensch, hervorgehend aus Gottes Hand, ein moralisches Geschöpf war, also nicht schlechthin gut gemacht werden konnte, sondern in dem Momente, wo er gut ward, freythätig seyn muſste: so läugnete man doch jede sittliche Vervollkommnung, jede weitere Annäherung zum Ideale. Also durch die erste Frey- oder Selbstthätigkeit, indem der Mensch dem Einen Göttlichen huldigte, trat Etwas ein; aber durch

*) Der ächten Theologie oder Dogmatik (dieser Art) soll und kann diese Bemerkung so wenig, als der ächten Kirche, zu nahe treten.

jede weitere in derselben Richtung ergab sich überall Nichts weiter; sondern er blieb (wenn er nicht abfiel) blofs und ewig *in statu quo*! — So wies auch der besagte neue Ethiker letzthin die „Gottesähnlichkeit", welche erst durch des Menschen Thätigkeit eintreten, und dann stets zunehmen sollte, geradezu ab. — Ja

3) ein glänzender Schriftsteller auf der poetischen oder ästhetischen Seite dieser „philosophischen Schule" stellte die Philosophie als eine „Folge des Abfalls vom Göttlichen" vor: folglich als eine „Sünde", aber — um das Mafs des Widerspruchs voll zu machen! — als „eine nothwendige Sünde", indem wir nun durch Philosophie wieder zum Göttlichen emporsteigen müfsten. Welch eine Vorstellung der Philosophie! Vorausgesetzt jenen „Fall"; so müfste ja die Philosophie ohne denselben nur um so besser, um so vollkommener ausgefallen seyn. Aber es waltet auch bey diesem Schriftsteller schlechthin die Vorstellung der Absolutheit: die schöne, praktische Vereinigung des Menschen mit Gott ist, durch den bekannten Zauberschlag der Phantasie, in die absolute Einheit umgesetzt, also die Vollendung auf die Menschheit und hiemit auf den Menschen selbst übertragen! So äufsert sich die Idealistik, wo sonst ein Sinn für das Höhere lebt. — Sollte man denken, dafs so Etwas auch bessere und talentvolle Jünglinge, denen aber freylich der tiefere und schärfere Blick noch mangelt, hinreifsen könne? Was sie anzieht und blendet, ist eben das bunte Spiel der Phantasie, mit etwas Witz und Logik versetzt. Stark wirket dabey die Macht der ersten Eindrücke. Aber wohin mufs (um der Menschheit willen!) eine solche Phantasterey führen? — Freylich sind nunmehr auch diese Formeln und Flos-

keln beynahe ganz durchgespielt: aber was haben nun die, welchen nichts Besseres zukam? — Uebrigens ward, wie man sieht, diese Ansicht der Philosophie ganz auf jene alte, hypertheologische von der „Erbsünde“ *) gebaut. Und eben darauf wollte ja ein berühmter Schriftsteller jünsthin „eine christliche Philosophie“, d. h. wohl „die wahre“ gründen! **) — B. 1., S. 166 u. 176 —

Nein, was die neu-europäische Kultur dem Christenthum in so mancher Hinsicht verdankt, soll überall nicht verkannt werden: aber eine Lehre, die sich angeblich darauf stützt, soll nicht den Fortschritt der Wissenschaft hemmen. Und mufs denn, nachdem eine angebliche Philosophie und Aufklärung der Zeit die Theologie zu brandmarken suchte, nunmehr die Philosophie auf solche Art mit der Theologie sich verbinden? Da hätten wir blofs das bekannte

*) Dieser Vorwurf treffe nicht eine Theologie, welche das Wort „Erbsünde“ nur figürlich oder gleichnifsweise gebraucht! Auch die konkrete Weise, welche die Folge mit dem früheren Grunde zusammenfafst, verdient eine mildere Beurtheilung. Aber ist denn nicht die Theologie auch Wissenschaft? Und fodert nicht ein Gesetz der Wissenschaftlichkeit, dafs man es, um der Sache willen, mit dem Worte genau nehme? Nur (den „Kantianern und Aufklärern“) „zum Trotz“ die „Erbs.“ beybehalten zu wollen: das verriethe wenigstens einen erhitzten Kopf. Und was heifst denn eigentlich „*peccatum originale*?“ — Also die Ursünde ist eben jene des ersten Menschen, wenn oder indem er abfiel! Und was konnte sich eigentlich, dem Obigen zufolge, auf seine „Nachkommen“ in jener Ordnung fortpflanzen?

**) Im besagten Museum, J. 1812 H. 12, findet sich gar — wiewohl nicht vom Herausgeber — ein Aufsatz, der, sprechend für die „positive Offenbarung“, den Grund der (eigentlichen) Philosophie ganz aufhebt.

Wechselspiel der Extreme: wie lange soll dieses auf deutschem Boden noch aufgeführt werden? — Solche Bemerkungen sind, hoffe ich, unserm Gegenstande keineswegs fremd. Zwar fest stehe unser Gesichtspunkt: weder gegen noch für ein Positives dieser Art, an diesem Orte! (B. 1. S. 220.) Allein abweisen mufs die Ethik als Wissenschaft solche Vorstellungen, die, als Philosophie sich ankündigend, alle Ph. und zuvörderst die Moralphilosophie aufheben. Jene Lehre ist nun einmal in das Mark unserer höheren Kultur eingedrungen: und wie lange ist sie, vermöge bekannter äufserer Verhältnisse, eingeflochten in den Gang derselben! Darum, denke ich, darf hier noch bemerkt werden, wie man ein bekanntes Wort des Lebens (jenes Apostolische: „in Einem haben Alle gesündigt" etc.) mifsverstand und mifsdeutete: das Konkrete oder Gleichnifsmäfsige, was natürlicher Weise darin lag, wurde mit dem Wissenschaftlichen verwechselt. Zufolge dieser Verwechselung könnte nun gar, unter der neuen Firma, der alte Unsinn zurückkehren: „unsere Freyheit war eingeschlossen in jene des ersten Menschen, als er von Gott abfiel", — ganz Eins mit jener scholastischen Gemeinheit: „unser Wille war mit Adams Wille vereinbart." Solche Vorstellung, solche Rede entsteht eben da nothwendig, wo auf der einen Seite die Freyheit nicht naturalistisch verworfen, und auf der anderen jenes apostolische Wort in die Wissenschaft übergetragen wird. Dasselbe erlitt (Achtung allen Bessern!) die nämliche Mifshandlung, wie das andere, bekannte von der „vollkommnen Erkenntnifs, dem Schauen der Gottheit von Angesicht" etc., und von der „Aussaat in diesem Leben" etc. Man übersah das Ermunternde, Ansprechende, was da nach Mafsgabe einer besondern Veranlassung Statt

haben sollte, und wie nur der höhere Grad besonders hervorgehoben ward, zum Behufe der lebendigern, praktischen Darstellung. — Fürwahr, käme nunmehr jene theologische Scholastik unter dem Schutze der Philosophie wieder: wie vielen Stoff müſste daher ein spottender Weltgeist, die Sophisterey in jeder Gestalt, anf der anderen Seite gewinnen!

Noch Eins! Wenn Jemand das sittliche Vermögen des Menschen, wie er jetzt in die Erscheinungswelt tritt, erst in der Folge ergänzet denkt (§. 17.): so kann allerdings auch einem solchen Denker in dieser vollständigen Möglichkeit schon die Wirklichkeit (§. 17.) erscheinen. Und ist seine Ansicht einmal auf solche Art durch die Idee besimmt, dann mag er ein menschliches Wesen schon vor jeder Handlung, die von seinem Willen ausging, nicht nur „geheiligt" oder „wiedergeboren", sondern auch „gut" und „sittlich" nennen, so wie es ihm vorhin nach derselben Ansicht „böse" etc. vorkommen mochte. Dahin führet selbst die Idee, wenn sie einseitig erfaſst wird. Und welcher grobe Irrthum muſs dann noch hervortreiben, wenn der Freyheitsbegriff überall nicht bestimmt, als Leitstern, vorleuchtet! Dann erscheint schon dort in dem einen Falle die Seligkeit, und in dem andern die Unseligkeit, positiv oder (was hier in der Hauptsache nichts ändert) negativ bestimmt; dann schreibet man dem, was der Zufall dem Einen gewährte, und dem Andern versagte, die Entscheidung über die Würdigkeit und deren Gegentheil zu! Denn nothwendig ergiebt sich ein solches Urtheil, oder — man hebt diesen moralischen Begriff (§. 29.) ganz auf. So verschwindet, da Eines in das Andere greift, alle Moral, und mit der Moralphilosophie die Menschheit, die Gottheit. Denn nur ein Götze oder Ab-

gott mag „Günstlinge“ und „Stiefkinder“ haben. — Die Schanze des Skepticismus, hinter die man sich etwa bey jeder dringenden Frage zurückzieht, sichert keineswegs gegen solche Verwirrung. Denn hält man gleich das Wort zurück: die Sache ist da; die irrige Vorstellung wirkt; und weit greifet sie mittelbar, da vom Höchsten, vom Wichtigsten der Menschheit, die Rede ist. Ja, in jedem besondern und wichtigen Falle wird ein solcher Denker, heisse er übrigens Theolog oder Philosoph oder Beydes, nothwendig entweder

a) inkonsequent — Ehre seinem Herzen, aber ja nicht seinem Kopfe! —, oder

b) zerstörend, ein gemeiner, höchstens ein gesteigerter, Fanatiker, obwohl vielleicht im Einzelnen noch ein glänzender Sophist.

Und gesetzt auch, eine Zeitperiode sey nun eben jenem Weltgeiste, dem Unglauben, der Aufklärerey u. s. f. weniger günstig: um so mehr beharret doch bey Einigen das andere Extrem; wie leicht mag, eben durch das neue Unwesen erregt und gespornt, dieser Geist späterhin sich desto muthiger auf seine Weise wiederum erheben, selbst nach dem gedachten Spiel' der Extreme in diesem Laufe der Zeit und der Meynung!

Noch gebührt an diesem Orte der bekannten, herrschenden Rede: „kein Mensch ist ganz böse, und keiner ganz gut“, eine Würdigung.

1) Man unterscheide die Anlage zum Guten von ihrer Entwickelung! Freylich kann jene, wie tief auch der Mensch sinke, nicht verschwinden. Selbst kein „Wüstling“, kein „Schurke“ etc. kann sie in sich vertilgen. „Der göttliche Funken“ sank unter die Asche: aber noch ist er da; „das Göttliche

Bild ward mit Schmutz überzogen": aber noch ist es vorhanden, in und vermöge der reinen oder allgemeinen Menschheit, von welcher die individuelle nicht getrennt werden kann. (§. 11.) Also nur insofern, als diese von jener nicht trennbar ist, kann auch vom Bösen, Unsittlichen, gesagt werden, er besitze noch die Anlage zum Guten, oder er könne sie in sich nicht vertilgen. Und es ist eine konkrete, verwirrende Rede, wenn ein Solcher noch gut heifst, oder wenn ihm „noch Gutes" zugeschrieben wird, weil er noch die Anl. z. Guten besitzt. Sonach ergiebt sich das erfoderliche Licht wiederum einzig durch die Unterscheidung: hat der eigentlich Böse (nicht blofs Schwache), also der Unwürdige, gleich

a) als Mensch oder Glied der Menschheit die Anlage zum Guten, wie jeder andere Mensch; so besitzt er doch

b) als dieser M., als Individuum, überall nichts wahrhaft „Gutes". Nichts, was diesen Namen erhalten dürfte, findet sich im Kreise seiner Individualität!

Denn die Unterscheidung zwischen dem absolut Guten und relativ Guten (§. 25.) ist hier nicht anwendbar. Und nur ein Schätzbares, kein Achtbares (Achtungswerthes: §. 24.), ist jeder andere, geistige und körperliche Vorzug, den ein solches Individuum noch besitzen mag. Auch gilt diese Schätzbarkeit nur im Kreise der Gegenwart, ja in Bezug auf dasselbe nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte. Denn es wird ja, im Reiche der Menschheit, jede Dauer und jede Nützlichkeit des Niedern durch jenes Eine Höhere bedingt. — Die Rede: „Keiner ist ganz böse", hat demnach im Felde der Wissenschaft keine Gültigkeit, und kann höchstens in einem untergeordneten Kreise noch Statt finden, indem sie, etwa im Gegensatze mit einem gewissen Menschenhafs,

aussagt: wir dürfen Keinen, eben weil er Mensch oder ein Mitglied der Menschheit ist, als (schlechthin) „unverbesserlich“ aufgeben. Denn so wie jene Anlage aus Vernunft und Freyheit besteht; so findet sich eben darin auch das Vermögen der Rückkehr vom Bösen zum Guten, vom Laster zur Tugend. Darauf beruht alle menschliche „Verbesserlichkeit“! Und wenn (nach §. 33. A. III.) der Verbrecher, der Versunkene, im Augenblicke der Handlung nicht anders — wiewohl durch seine Schuld — handeln konnte: so ist nun freylich die nächste Bedingung, damit auch er „sich besseren“ könne, die Sache der Vorsehung, durch irgend eine zweckmäſsige Einwirkung der Natur oder eines Mitmenschen als Werkzeuges dieser Vors., direkter oder indirekter Weise. Auch da äuſsert sich der innere Verband des Sittlichen mit dem Religiösen.

2) Betrachten wir den Menschen bloſs als Individuum, als freythätiges Wesen; so bildet sich, unter Voraussetzung jenes Urbewuſstseyns der Menschheit (§. 18.) zuvörderst der Eine, allbestimmende Unterschied zwischen Guten und Bösen, Würdigen und Unwürdigen: wohl eine „qualitative Differenz“! (§. 33., vgl. mit §. 16. u. 26.) Der Mensch ist in der Wirklichkeit, wo immer er im gesetzten Falle sich findet, entweder vom guten oder vom bösen Geiste beseelt, eben indem sein Wille entweder dem Göttlichen zu-, oder davon abgewandt ist. Er ist also

a) nimmermehr und überall nicht „theils gut theils böse“; sondern

b) zu jeder Zeit und an jedem Orte entweder gut oder böse, sittlich oder unsittlich, tugendhaft oder lasterhaft u. s. w.

Denn hier entscheidet der Wille, dessen bestimmte Richtung und hiemit dessen Beschaffenheit. In Einer und derselben Zeit ist auch nur Eine Richtung des Willens denkbar; denn hier kann blofs die ganze einfache Setzung Statt finden: man huldigt dem Absoluten, oder — man huldigt ihm nicht! Also die Urhandlung, welche hier entscheidet, indem alles Andere dadurch bestimmt wird, ist ganz einfach (*actus simplicissimus*). Nur in verschiedenen Zeitpunkten, nur nach einander können demnach Gutes und Böses, oder der gute und böse Geist (das rationale und irrationale Princip etc.) in Einem oder in einem Menschen, so betrachtet, Platz finden. Dieser Punkt mufs recht erfafst seyn, wenn die reine Ansicht nicht immer wieder durch die Eingriffe der Empirie getrübt werden soll. Und der Gradunterschied oder, wofern man die neuerlich wieder beliebte Schulsprache vorzieht, die „quantitative Differenz" kann nach dieser Ansicht — da sie von der Art oder dem Wesen ausgeht — erst folgen, aber, wie gesagt, nicht zwischen Guten und Bösen; sondern einzig

a) in der Linie des Guten, d. i. unter den wahrhaft Guten oder Sittlichen, auf der einen Seite, und

b) in der Linie des Bösen, d. h. unter den eigentlich Bösen oder Unsittlichen, auf der andern.

Daher denn 1. auf der ersteren Seite Gute und Bessere (— αριστοι), Würdige und Würdigere (Edle, in dieser reinmenschlichen Bedeutung des Worts); und 2. auf der letzteren Seite Böse und Bösere oder, wenn ein gewisser Eigensinn des Sprachgebrauchs dieses Wort noch nicht erlaubt, Schlimmere, Unwürdige und Unwürdigere etc. Denn der „Unwürdige", wie diese Setzung dem Positiv auf derselben Seite entspricht,

unterscheidet sich von dem „Schurken“ oder „Bösewicht“ blofs dem Grade nach: §. 26. — Und:

3) Vollkommen ist allerdings kein Mensch. Denn nur Einem Wesen, Gott, kommt die Vollkommenheit oder, was hier dasselbe aussagt, die Vollendung zu. Gerne verwechselt jene Empirie, zumal im Dienste des bösen Willens, also zur Sophistik gestaltet, — die Güte mit der „Vollkommenheit.“ Denn so giebt es keinen Guten, und der Böse steht mit jedem Andern auf Einer Linie! Auch ist bekannt, wie gerne dieser unreine Geist die Schwachheit oder Gebrechlichkeit des guten Menschen zur Unsittlichkeit stempeln möchte, wo gerade diese Ansicht seinem „Interesse“ zusagt; und wie er hinwieder die eigentliche, also die eigene, Unsittlichkeit für blofse Schwachheit, für ein menschliches Gebrechen etc. ausgeben möchte. Jedoch das Weitere hierüber sey der angewandten Moral (praktischen Moralphilosophie: §. 7. u. 9. A. 3.) überlassen! — Betrachten wir nunmehr den Menschen als Individuum und zugleich als Erscheinungswesen; so stellet sich uns nächst dem sittlichen Charakter, wie dieser von der Selbstbestimmung abhängt, der „physische oder empirische“ dar. Und daher nun die Frage: wie verhält sich dieser zu jenem? Oder: kann nicht, der Bestimmbarkeit des sinnlichen durch den sittlichen zufolge, das Gute und Böse auch im physischen Menschen erkannt werden, eben nach jener menschlichen Ordnung, also theils auf dem Wege der Zeugung, theils im Kreise Einer und derselben Individualität, da und wie das Sinnliche durch das Sittliche, oder (in Kants Sprache) der empirische Charakter durch den intelligiblen bestimmt wird? — Die Rede: „der Mensch ist theils gut theils böse“, kann auch hier

nicht Statt finden. Wenigstens scheint sie nicht räthlich; denn der Wille, also dasjenige, was die Beschaffenheit des individuellen Menschen zunächst und eigentlich bestimmt, kann da noch immer leicht aus dem Auge gerückt werden. Dieser Mifsgriff mag, bey jener Rede, desto leichter eintreten, weil der Wille selbst noch immer so oft nicht in jener Tiefe, d. i. „rein" aufgefafst wird. Wenn aber eine dem sittlichen Zweck' entsprechende oder widersprechende Neigung, Gewohnheit, Sitte u. dgl. insofern, als sie von dem guten oder bösen Willen hervorgebracht ist, auch „gut" oder „böse" genannt werden darf; dann mag — das Uebrige vorausgesetzt — wohl gesagt werden: der Mensch (irgend Einer) hat bey allem Bösen noch etwas Gutes, oder bey allem Guten noch etwas Bösen. Denn

a) der Gute hat noch ein Böses in oder vielmehr an sich, wenn er ein Widriges, das ihm in jener menschlichen Ordnung der Dinge zukam, oder das er sich früherhin selbst durch die unsittliche Handlungsweise zuzog, noch nicht gänzlich ausgetilgt hat; und

b) der Böse hat noch ein Gutes an sich, sofern oder wenn bey ihm das gerade Gegentheil, es sey in der einen oder in der anderen Hinsicht, Statt fand.

Es giebt z. B. auch eine angeborne „Legalität" und hiemit ein Empfehlungsschreiben, das „die Natur selbst" dem Menschen, welcher dann zum feinen Betrüger sich verbildete, in das Gesicht schrieb, und mit dem sein Inneres, wie es freylich in der Folge sich äufsert, mächtig kontrastirt, das ihm aber gegenwärtig trefflich zur Larve der Gutmüthigkeit, Ehrlichkeit, Menschenfreundlichkeit u. s. w. dient. So konnte ein Cagliostro selbst einen Lavater täuschen. Denn sey auch dieser von Seiten des Ver-

standes und der Phantasie zu dem, was jener vorgab, in gewissem Grade geneigt, und mithin um so mehr täuschbar gewesen: wer dürfte ihm aber dasjenige absprechen, was ihn gerade vor solcher Täuschung zugleich sichern mufste, den feinern moralischen Sinn, so wie dieser von dem religiösen nicht trennbar ist? (§. 8.) —

Nun besitzen wir die Worte „Herz" und „Kopf", um das Reine oder, wenn man will, Transcendentale und Empirische nach solchem Verhältnisse zu einander in Einem Wesen zu begreifen, zu umfassen. So oder insofern können in Einem Menschenherzen Gutes und Böses, wie in Einem Menschenkopfe Wahres und Falsches (Irriges), zusammenwohnen. Aber das „Herz" kann eben darum nicht schlechthin als Eines mit dem „Willen" auftreten: wo ist auch das „gute Herz" so brstimmt, wie der gute Wille, sey auch das „böse Herz" bereits entschiedener, vielleicht gar eine Steigerung des bösen Willens, wie dieser mit der unsittlichen Gesinnung ursprünglich zusammenfällt? Wenigstens dürfte man dem neuen Kritiker, welcher jüngsthin auch das „Herz" so geradezu in das Gebiet der Philosophie einführen wollte, nicht beystimmen. — Ueberdiefs ist jenes „Zusammenwohnen" nicht schlechthin denkbar:

1) nur im Kreise der Gegenwart, nur in irgend einem Zeitpunkte, wie eben die „Humanität" (unzertrennlich von der Wahrheit), also eine wahre Beurtheilung des Menschen im Erscheinungsgebiete, den Blick auf diesen Kreis fodert: aber

2) nicht im Fortgange der Zeit; denn nothwendig verschwindet hier in dem einen Falle jenes „Böse", und in dem anderen jenes „Gute" (immer mehr), da eben das Ewige sich in der Zeit, durch die Menschheit, entwickelt, und das Absolute auch

durch die Zerrüttung seines Gegentheils, des „irrationalen“ etc., seine Macht offenbart. — §. 7. —

So können allerdings auch Wahrheit und Irrthum nicht schlechthin zusammen- oder in Einem Kopfe wohnen. Zuvörderst ist hier, wie man sieht, nicht die Rede vom Wahren und Guten an sich oder in jener Tiefe (§. 7.): nur im Erscheinungsgebiete, nur auf diesem Standpunkte der Reflexion, begegnet uns ein Irriges neben dem Wahren. Ja, gleichwie das Wahre und Gute an sich etc. Eins sind: so kann das Irrige nicht dauern, wo das Gute sich findet. Und eben indem der Mensch, der handelnde, in die Sinnenwelt eingreift, ist der Verstand unter allen bedingten Kräften diejenige, welche im Kreise des Aeufsern und in Bezug auf dasselbe (§. 15.) zunächst gebraucht wird.

Anmerk. 1. Das *Wechselspiel der Extreme* kam neuerlich auf deutschem Boden, im Felde der Wissenschaft, so oft vor, dafs man wohl fragen dürfte, woher diese Erscheinung? Sie kommt bekanntlich auf dem Wege der „Reaktion“, und sie ist natürlich

a) nach dem Wechsel des *Modespiels*, wie dieses in jedem besondern Kreise der Menschheit vorkommen mag, — bey dem stets regen Triebe zum Neuen, indem bald die menschliche Beschränktheit bald die Leidenschaft eintritt: das Verständige (Intellektuelle) und Aeshetische wird dem Sinnlichen dienstbar; und nothwendig führt die Mode, bey der Begrenztheit alles menschlichen Wesens auf dieser Seite, zum alten Punkte zurück, wobey der waltenden Kraft höchstens eine neue Färbuug verstattet ist; und

b) nach einem Gesetze der *Mechanik*, nach dem Zuge *Mechanismus* da man, um dem Gegner auf dem einen Endpunkte das Gleichgewicht zu halten oder das Ueberge-

wicht abzugewinnen, unvermerkt auf den anderen Endpunkt hinausgetrieben wird. Ja,

c) selbst der *schönere Unwille*, welcher etwa beym Anblicke jener Aufklärerey, jenes leeren und ertödtenden oder erkältenden Intellektualismus, den Freund der Wahrheit ergriff, kann unvermerkt seiner Denkkraft — zumal in einem gewissen Bunde mit der Phantasie — einen Stofs geben, der ihn über die Grenzlinie des Wahren hinausführt, so dafs nun auch das Schöne in der Aeufseruug, und dann selbst das Gute in der Gesinnung verschwindet. Und

d) kann nicht selbst der *Vollkommenheitstrieb* zu weit führen, indem eben die Phantasie eingreift, wie schätzbar auch diese, auf dem Grunde der Vernunft und im Bunde mit dem Verstand', überall seyn mag? Daher besonders die Uebertreibung: aber noch wohl unterschieden von jener, welche von der Leidenschaft, die etwa in der Folge eintritt, hervorgebracht wird.

Dnrch so viele und vielerley Gründe, Kräfte und Umstände wird das wechselnde Spiel der Extreme bestimmt! — Uebrigens weifs man, wie sich die Extreme zwar unter höherer Leitung auch gegenseitig beschränken, aber als Sache des Menschen theils erzeugen theils berühren. Daher des Menschen Aufgabe: kein Extrem zu begünstigen! — Und:

Anmerk. 2. Wirft Jemand die Frage auf, „wie denn wohl der erste Mensch aus Gottes Hand gekommen" etc.; so giebt ihm auch darauf der Freyheitsbegriff allein die mögliche Antwort. Nur die Unterscheidung zwischen „dem moralischen und physischen Geschöpfe" entzieht ihn der Verwirrung oder dem logisch-phantastischen Getriebe, welches, konsequent fortgeführt, alles Göttliche aufhebt, so religiös auch das Wort lauten mag. Ja — denn mit der Miene des Tiefsten trat noch letzthin jene Idealistik auf — wenn da (wie man zugab)

der erste Mensch nicht ohne einen „Akt der Freyheit", indem er Gott ursprünglich huldigte, gut ward; muſs dann nicht vermöge der Fortdauer dieser „kindlichen Huldigung" das Bessere, das Vollkommnere folgen? Und ist denn nicht jedem endlichen Geiste das Ideal immerhin vorgesetzt? — Nein,

a) das sittliche Gesetz ist von keinem Menschengeiste als Gliede der Menschheit trennbar: §. 20.; und

b) kein endlicher Geist kann als Subjekt oder Individuum, im Zustande der Würdigkeit, ohne weitere und folglich höhere Sittlichkeit gedacht werden, so wie von einem solchen nicht der reine Glaube, sondern bloſs irgend eine historische Zugabe, im „künftigen Leben" wegfallen kann.

Wer die sittliche Annäherung nach jener Total-Aufgabe mit irgend einer physischen, mit dem Losgehen auf irgend ein bestimmtes Ziel im Reiche der Endlichkeit, verwechselt: dem muſs freylich eine stete Annäherung, ohne das Ziel je (ganz) zu erreichen, wie „Unsinn" vorkommen. Aber ein Solcher hat nicht einmal jenen Grundunterschied zwischen dem moralischen und physischen Wesen (Geschöpfe) bestimmt erfaſst, so wie eben dadurch unser Verhältniſs zur Gottheit auf der einen Seite und zur Natur auf der andern gesetzt ist. Kein Wunder, wenn ihm dann eine „völligere, aber nie völlige Erreichung" (des Ideals) „unbegreiflich" ist! Es fehlt ihm ja der reine, moralische Begriff.

Und welche Verwirrung, wenn in Einem und demselben Menschenwesen schlechthin ein „Unsittliches" ohne seine Schuld, und ein „Unsittliches" durch seine Schuld (wofern es vom Göttlichen abfiel) gesetzt wird: Ein Wort für zwey so verschiedene Dinge! Noch mehr: welch eine physische Ansicht im Reiche der Menschheit, wenn der Fall oder Abfall so, wie eine Krankheit, wie die Ansteckung im Thierreiche, bey einer „Heerde" u. s. w., fortgehen („geerbt") werden soll!

„Erblich“ ist ja nur das Physische, nicht das Moralische. Wie oft erscholl gleichwohl jüngsthin wieder „die gefallene Menschheit, der gefallene Mensch“ u. s. w., — 1. in Bezug auf Alle, die seit Adams Falle in die Menschenwelt eintreten; und 2. vor jeder Frey- oder Selbstthätigkeit! — Dazu kam, dafs man

a) den sogenannten „Gefallenen“, der „seine Unschuld bewahrte“ *), und

b) den zugleich eigentlich Gefallenen, der nun aber vom Laster zur Tugend sich wandte, emporklimmen liefs bis zu dem Punkte, welchen man den „Urpunkt, den Menschen nach der Idee oder wie er in Gott war“, nannte. Aber dann war ein Stillstand, dann sollte schlechthin „keine Thätigkeit“, keine veredelnde und beglückende im Universum, mehr folgen. Nur „wenn er wieder abfiel“, konnte des Menschen „Thätigkeit“ wieder eintreten“: da konnte „er sich wieder emporarbeiten“! — Nein, diese sogen. „himmlische Ruhe“ verträgt sich keineswegs mit der Würde der Menschheit. Denn eine solche Ansicht des „Menschen“ verwandelt ihn, wie nahe er (?) auch Gott unter diesem Spiegel der Phantasie gestellt seyn mag, in ein physisches Wesen. — Was aber an der Vorstellung oder dem Bilde von der „himmlischen Ruhe“, im Gegensatze mit den „Plagen der Erde“ gegründet ist, oder wie „Gott der Ruhepunkt des Menschen“ genannt werden könne, ergiebt sich bereits aus dem Obigen: §. 29. —

Sey auch bey jener steten Annäherung, so wie solche in die Ewigkeit fällt, ein Dunkel für den menschlichen Denkgeist; so treten doch zwey Punkte mit entscheidender Klarheit auf:

1. könnte der menschliche Geist oder, was hier Eines ist, der Mensch das Ideal ganz (völlig) erreichen; so

*) Wieder ein Strahl aus jener scholastischen Wolke!

fiele er damit zusammen, im gesetzten Falle: d. h. er würde oder wäre Gott; und

2. fände keine fortdauernde Annäherung etc., also keine stets völligere Erreichung des Id., oder keine weitere moralische Thätigkeit Statt: so würde er schlechthin an irgend einen Punkt gebunden; er würde ein physisches Wesen, ein Thier u. s. w.

Freylich trat auch das „Moralprincip" (!) auf: „Mensch werde Gott!" Ja, die „Gottähnlichkeit" wurde, und zwar nicht blofs von einer warmen, jugendlichen Phantasie, in die „Gottgleichheit" umgesetzt. Und wo nicht gerade die Vorstellung der sogen. Erbsünde galt; da ging die Absolutheit, durch den bekannten Zauberschlag (Mifsgriff) auf die Menschheit übertragen, wohl auch ganz offen hervor: und wie hätte da selbst jenes „Mensch werde Gott!" noch Platz finden können *) —

Wie übrigens die ältere Idealistik, in der mystischen und selbst in der spekulativen Gestalt (Achtung dem Bessern, Tieferen, welches zugleich bey diesem und jenem „Scholastiker" sich einfand!), die Ethik theils aufhob theils verschlang: eben so gerieth die letzte, um so viel spätere, Id. besonders mit der „Moral" in Widerstreit. Natürlich, weil sich die nächste, wissenschftliche Bestimmung des Göttlichen gerade da findet! Daher suchte dann, wie bekannt, der warme oder kräftige Idealistiker besonders „die Moral, das Moralische" u. s. f. zn brandmarken. Und zwey Erscheinungen, die schon oben berührt worden sind, scheinen mir besonders denkwürdig: 1. etwas früherhin wurde gesagt: „wir haben noch keine Moral" — schlechthin keine, die vor dem Richterstuhle des „absoluten Idealismus" gelten könnte, oder etwas Gültiges hätte! —; und 2. jünsthin wurde auch das Wort „moralisch, sittlich" (das oft beschimpfte und so lang' umgangene) wieder ge-

*) Diefs war geschrieben, als mir eine — faktische (so naive als auffallende) Bestätigung zukam.

braucht, selbst in Bezug auf das Höchste, aber ein ganz anderer Begriff damit verbunden. — Wie erfreulich soll mir jedes Bessere, was auch von dieser Seite noch folgen mag, seyn!

§. 35.

Das Gute gestaltet sich zum Wahren. — Von dem Irrthum, der begangen wird. — Giebt es gleichgültige Handlungen?

Fortschreitend auf der Bahn des Guten, und folglich das Sinnliche dem Uebersinnlichen immer mehr unterordnend, wandelt der Mensch zugleich im Gebiete des Aeufsern. Um nun hier das Rechte zu treffen, oder das Treffende (§. 32.) zu wählen, mufs der Verstand dem Willen vorleuchten. So wie der Verst., mit dem Sinne verbunden, unter den äufsern Gegenständen einen von dem anderen unterscheidet; so gewährt selbiger das äufsere Licht. Aber was wäre dieses ohne das innere Licht, welches von der Vernunft ausgehet? Nur wo

1) diese zum Gewissen — §. 18. — entwickelt, und

2) der Wille darnach gerichtet, also vernünftig — §. 19. u. 26. — ist:

nur da wirkt der Verstand auf solche Art, d. i. für den Einen Zweck der Menschheit. Sonst ist er kein Werkzeug der Vernunft, wohl aber der Unvernunft, beleuchtend das Aeufsere, unterscheidend den einen sinnlichen Gegenstand von dem andern zum Behufe der Selbstsucht, der herrschenden Sinnlichkeit u. s. w.

Also „rein", d. i. in der Tiefe des Geistes betrachtet, liegt der Wille auch hier dem Verstand immer zu Grunde: derselbe ist nothwendig im Dienste entweder des guten oder des bösen Willens; von diesem oder jenem wird er angewandt, gerichtet, geleitet, kurz gebraucht.

Wie dürfte also gesagt werden, dafs der Verstand den Willen bestimme? — Nein, nach der höchsten oder tiefsten Ansicht gilt immer als erste Setzung:

Wille und Verstand, und mithin auch Wollen und Erkennen etc.,

und zwar überall im Reiche der Menschheit, so wie selbiges die Wissenschaft und das Leben umfafst. (§. 4. u. w.) Aber im Gebiete des Aeufsern, zum Behufe der sittlichen Wirksamkeit, leuchtet der Verstand dem Willen vor. Denn so erscheinet dieser „empirisch“ oder als Willkühr. Und hier, aber erst hier, ist die Setzung gültig:

Verstand und Wille, Erkennen und Handeln, nämlich das äufsere (§. 32.) u. s. w.

Solche Auszeichnung gebührte wohl, nach dem oben (B. 1. S. 32 u. 64) Bemerkten, der gegenwärtigen Unterscheidung. Die Empirie dringt, eben weil das Aeufsere den Menschen als Erscheinungswesen zuerst umfängt, von dieser Seite gar zu leicht vor. Und daher wird eine Reflexionsansicht, die nur in diesem Bezug auf das Aeufsere gültig ist, so leicht an die Stelle jener ersten Ansicht gesetzet; daher nimmt alsdann eben der Verstand oder das Erkennen den Ort des Gewissens selbst, nicht nur des Willens, ein; und natürlich entstehet sodann jener Intellektualismus, welcher auf der einen Seite dem Egoismus entspricht, und auf der anderen sich zum baaren Determinismus gestaltet. Ja gleichwie der Intel. (Formalismus) im Gebiete der Wissenschaft überhaupt sich mit dem Empirismus verbindet, wo immer die Konsequenz durch den „besseren Geist“ nicht aufgehoben wird: so löst sich derselbe hier in den baarenSensualismus auf, heisse er dann „Eudämonismus“ oder „Epikurismus.“ Selbst gewisse Formeln des Kantischen Kriticismus schützen nicht gegen diese

Intellektual-Ansicht: weiterhin mag diese, indem sich eben die Konsequenz geltend macht, immer mehr eingreifen. Und sey es, dafs die wahre Moraltheorie auf die Praxis (im weiteren Sinne), auf das Leben, minder schnell und stark einwirke: wie zerstörend ist hingegen der Einflufs einer falschen Theorie, wo solche eben der Leidenschaft, der sinnlichen Richtung u. s. w. zusagt! —

Fassen wir nun den reinen und empirischen Willen zusammen; so dürfte gesagt werden: der Verstand ist die Lampe, womit der Wille sich das Aeufsere, zum Behuf' seiner Thätigkeit in diesem Felde, beleuchtet; und: nur insofern, als der Wille sich hier ohne den Verstand nicht bestimmen kann, wird er von demselben bestimmt, das heifst: von dem Willen geht die eigentliche Selbstthätigkeit und hiemit alle Selbstbestimmung aus; allein hier kann dieselbe nur vermittelst des Verstandes und der physischen Kraft, so weit sie nöthig wird, eintreten, da eben der Körper (die Physis) in gleicher Beziehung zum Werkzeuge des Geistes bestimmt ist.

Wo also der Wille gut oder (§. 26.) vernünftig ist, da entsteht die Losung: der Verstand sey Werkzeug der Vernunft! — wie dort im Felde der Wissenschaft, „Organ" derselben: §. 4. —; denn es genügt nicht, dafs „man es gut meyne": man soll „es auch gut treffen"; das heifst: dem Vorbilde des handelnden Geistes sage der Erfolg im Aeufseren zu! Denn nur so wird das heilige Gesetz auch in diesem Kreise der Menschheit realisirt.

Das Erste nun, wodurch das Gelingen, der gute Erfolg u. s. w. im ganzen Umfange des menschlichen Seyns bestimmt wird, ist die fortwährende Richtung des Willens auf das absolut Höhere, das feste Beharren bey dem, was die Stimme der Vernunft

ursprünglich und fortwährend ankündigt oder fodert, also — das Haften an dem Gewissen, trotz jedem Zauber der Sinnlichkeit, welcher davon weglocken, trotz jeder äufseren Macht, welche davon wegschrecken oder — wegreifsen möchte. Daher die Gewissenhaftigkeit oder Gewissenstreue!

Auch das kräftige deutsche Wort „Gewissenhaftigkeit“ ging bekanntlich in den Volkskreis selbst hinab. Allein dieser Umstand soll uns auch hier den inneren Grund, worauf die Bildung und das Treffende des Worts beruht, nicht entziehen: in der Wichtigkeit der Sache liegt eben wiederum die Ursache, warum das W. so gemein (allgem.) wurde. Freylich wo das Gewissen tadelnd erwacht, wann jenes kräftige W. das Ohr oder das Auge trifft; da kann selbiges nicht freundlich anklingen. Jedoch es giebt selbst eine Verzärtelung des ästhetischen Sinnes, die sich gegen ein Wort sträubet, welches da so oft erklingt, selbst aus dem Munde der Ungebildetern, und in den Vorträgen für solche. Von dieser Seite hängt der ästhetische Sinn selbst mit dem Triebe der Sinnlichkeit, welcher in jenem Wechsel der Mode waltet, zusammen. Also das Wort „Gewissenhaftigkeit“ behalte, auch zur Ehre unserer Sprache, seinen Werth, und komme folglich an seinem Orte auch in jedem Vortrage für die Gebildetern wiederum öfter vor! Und wen spräche die „Gewissenstreue“ nicht freundlich an? — Zugleich weist letzteres sowohl als ersteres (W.) treffend auf die höhere, objektive Bedeutung zurück: §. 18; ja so begegnen sie scharf dem Stoicismus oder Intellektualismus, welcher das „Gewissen“ erst auf dem Reflexionspunkte, der blofs im Bezug auf das äufsere Handeln gilt, oder wohl gar als ein Subjektives auffafst, z. B. als das Urtheil, welches ein Mensch über den Werth seiner Handlung fällt.

Nein! Sondern das Gewissen liegt, wie es nach der That richtend eintritt, solchem Urtheil' zum Grunde, wie das Objektive dem Subjektiven, wie das Göttliche dem Menschlichen (von dieser Seite und in dieser Verrichtung): §. 18 u. 29.

Die Gewissenhaftigkeit ist demnach von der ursprünglichen Güte des Willens (§. 26.) zu unterscheiden. Jene bezieht sich auf das weitere und so insbesondere auf das äufsere Leben. Wo sich dieselbe findet; da gebraucht der Wille jede bedingte Kraft, also zuvörderst die verständige, zur Beförderung des Einen, worauf der Adel und das Heil der Menschheit beruht.

So bildet sich, besonders in den verwickeltern Fällen des Lebens, die ursprüngliche Aufmerksamkeit auf jene göttliche Stimme zur sittlichen Ueberlegung:

1) gegen jeden verführerischen Reiz, der auch nur ingeheim einfliefsen möchte, und

2) in Bezug auf den äufsern Gegenstand, welcher nun als der Passendste zur Ausführung des sittlichen Gesetzes, zur Offenbarung des Göttlichen *) u. s. w. gewählt werden soll.

Indem nun der freye, sittliche Geist, wie er da fortdauernd gesetzt ist, sich in irgend einem neuen Falle, in irgend einem neuen Zeitpunkte bestimmt, tritt der „Entschlufs" ein. Zum Ent-

*) Sollte man denken, dafs auch gegen dieses Wort — etwa weil es zeither nicht selten mifsbraucht ward — noch eine Scheu vorwalten könne? M. vgl. (aufser dem Obigen, B. 1. S. 5 u. 265) die „Erläuter. e. H. d. Phil." S. 37: klingt das hier Gesagte zu stark? Fürwahr, es ist nicht ohne Veranlassung und in guter Absicht gesagt worden! — Wenn aber dort S. 232 „der göttliche Grund" auch dem Menschen zugeschrieben wurde; so war es ja nur insofern, als „das Göttliche in

schlusse gestaltet sich die Selbstbestimmung (§. 21) wie zur Wahl (§. 32.). Also erst im Kreise des äufseren Lebens, wie diesem das innere stets zum Grunde liegt, findet jener sich ein. Sey übrigens der Entschlufs, = d. Entschliefsung, sittlich oder unsittlich: er setzet die Ueberlegung voraus, so wie selbige zugleich auf das Aeufsere sich bezieht, zunächst von dem Verstande ausgegangen, aber insofern, als der Wille diesem die Richtung giebt, dadurch bestimmt. Und wer den „Entschlufs" sowohl als das „Herz" im praktischen Felde so schlechthin aufführt: ist der wohl tief genug eingedrungen? — Auch mag der Entschlufs in Verbindung mit der Entschlossenheit aufgefafst werden: so steht er als Erscheinung der letzteren in irgend einem besondern Falle, entgegen

1) der Unentschlossenheit, wie solche bekanntlich im Aeufseren vorkommt, und

2) dem Leichtsinne, sofern dieser, von der Leichtfertigkeit oder dem bösen Willen noch unterschieden, den Mangel an Ueberlegung mit sich führt, und daher des eigentlichen Entschlusses nicht empfänglich ist.

Nach Nro. 1. stöfst uns auch „der entschlossene Bösewicht" auf. (§. 15.) Wo hingegen der gute

uns", wie der Freyheitsbegriff selbiges aufweist, überall nicht ausgeschlossen ist, kommt es gleich als solches in der praktischen Richtung, in der Linie des Handelns als solchen, nicht vor. Ungültig wäre sonach der Schlufs: also ist die Gottheit im Menschen, oder die Menschheit Gott! Die nähere Bestimmung geht ja schon vorher; und indem er auf §. 11. u. w. zurückwies, wollte der Verf. selbige gewifs nicht aufheben. Ja, ist den sein Augenmerk nicht eben sowohl gegen das Extrem, welches den Menschen vergöttert, als gegen das, welches ihn zum Thiere herabsetzt, gerichtet?

Wille mit der „Unentschlossenheit“ verbunden ist; da findet sich die sogenannte „Gewissensängstlichkeit“ ein. Man hüte sich wohl, dafs nicht hierbey auf das Gewissen selbst Schatten falle! Gerne nimmt eine feinere Sophisterey Stoff von den Erscheinungen, welche da, selbst bey der Willensgüte, auf einer niedrigern Stufe der Bildung noch vorkommen. Nein, das Gewissen selbst ist über jedes Rohe oder Gemeine dieser Art erhaben. Denn nur dem menschlichen Individuum, wie es überhaupt und insbesondere von der Verstandesseite unter dem Gesetze der Endlichkeit steht, klebet im gedachten Falle noch diese Beschränktheit, Kleingeistigkeit etc. an. Auch hier gilt das Bekannte: „irren ist menschlich“; und der Verstand ist des Irrthums Stätte, wo sich jener Mangel noch findet. Nicht völlig, aber stets völliger, kann der menschliche Geist auch diese Schranke aufheben.

Und in dem Grade, als der Wille, beharrend in der Richtung auf das Göttliche, den Verstand weiter gebraucht (anwendet), fällt auch diese Schranke hinweg. So bildet sich das Gute heraus, ja so gestaltet sich dasselbe zum Wahren, im Gegensatze mit dem „Irrthum“, welcher „begangen“ wird, d. h. im Kreise des Lebens vorkommt. Hier begegnet uns wiederum der eigentliche Gesichtspunkt der Menschheit:

I. Wohl sind das Wahre und Gute an sich Eins; wohl erscheint auch in der Tiefe des Gemüths mit dem Guten das Wahre, wenn dieses als Geist der Wahrheit etc. betrachtet wird: §. 7. Aber

II. zugleich findet sich im Kreise der Gegenwart, in diesem Gange der menschlichen Bildung, selbst bey dem guten Willen der „Mifsgriff“, selbst bey der sittlichen oder (wahrhaft) guten Absicht ein „falscher Schritt“, der vielleicht, ganz

gegen dieselbe, viel Unheil bewirkt: also der Irrthum! — Und

III. im Fortgange der Zeit und hiemit der ächten Bildung, d. h. wenn der Wille in jener Richtung beharrt, wird auch jedes Irrige dieser Art immer mehr aufgehoben. Denn so gehet das Wahre, welches dort, neben dem Irrigen, nur in der Tiefe (als Geist etc.) sich einfand, hervor, da und indem eben der Verstand auf die besagte Art hinzukommt.

Was oben (§. 4.) von der Wissenschaft gesagt ward, gilt also hier auch vom Leben: wie dort als Organ der Vernunft, so kommt ja der Verstand hier als Werkzeug derselben in Betracht; und immer heifst ja das Absolute dann, wenn es unter Voraussetzung der Vernunft auf den Verstand bezogen wird, das Wahre. (§. 7.) Unter Nro. I. ist diese Beziehung selbst insofern, als der Verstand hinzukommen soll, schon vorausgesetzt. Sonst dürfte nicht einmal vom „Geiste der Wahrheit" die Rede seyn. Auch bewähret sich hier wieder die Art, wie oben (§. 6.) „Idee und Begriff" unterschieden — aber nicht, von einander, getrennt — wurden: unter Nro. I. entscheidet die Idee; unter Nro. II. der Begriff unter Voraussetzung der Idee, unter Nro. III. aber die Idee in Verbindung mit dem Begriffe. Daher

1. die Einheit des Wahren und Guten;

2. die Verschiedenheit des W. u. G., sofern da, im Gebiete des Aeufsern, neben dem Guten ein Irriges in Einem und demselben menschl. Individuo sich einfinden kann; und

3. die Vereinigung des Wahren und Guten auch in diesem Kreise, so wie das Irrige aufgehoben wird: also zwar keine vollkommene aber doch eine immer gröfsere Einheit! So findet hier nächst der Güte die Wahrheit sich ein, wie erstere

im gesetzten Falle dem Willen, letztere aber dem Verstande und hiemit dem Erkennen, auf die gedachte Weise und in diesem Kreise des Handelns, zukommt. So wird die Verschiedenheit auf die Einheit, so der Begriff, wie er als Beobachtung Verschiedenes aufzeigt und darstellet, auf die Idee zurückgeführt. Ja, was vorhin (§. 33.) über die Freyheit und Nothwendigkeit in dieser Hinsicht gesagt ward; das ist auch hier gültig: und vergleicht man es mit mit dem hier Gesagten, so dürfte Eines das Andere bestätigen. —

Hier nun begegnet uns das Wahre an dem gedachten (B. 1. S. 359) Princip der Sittlichkeit: „Forsche nach Wahrheit, und handle darnach!“ Jedem Würdigen stand hierbey die ewige Einheit des Wahren und Guten vor dem Geistesauge; wenigstens dunkel schwebte ihm selbige vor: und dazu kam der reflexe Blick auf das Feld der Anwendung, wie da kein „Irrthum“, kein Mifsgriff etc. Statt finden soll. Insofern ist dieses gegründet. Allein so wie man dabey den Gang der menschlichen Bildung übersieht, so entsteht nicht allein die Verwirrung des Verstandes mit dem Willen, und ein „Determinismus“, welcher diesen von jenem schlechthin abhängig macht; sondern auch, wofern man konsequent fortgeht, ein harter „moralischer Dogmatismus.“ Denn verworfen wird dann, was bisher „Redlichkeit“, guter (wahrhaft guter, wiewohl nicht vollkommener) Wille selbst bey dem Irrthum' in dieser Linie der Zeit etc. genannt ward. Wie könnte da von einem „unüberwindlichen Irrthum“ (*errore invincibili*), von einer „schuldlosen Unwissenheit“ u. dgl. noch die Rede seyn? Verschuldet wäre dann jedes Nichtwissen dieser Art, also strafbar im strengsten

Sinne *) jeder Mifsgriff; und nichtig wäre der Trost, welchen etwa selbst ein edler Mann nach Einsicht der Sache jenem, der so ganz gegen seine Absicht Unheil veranlafste und bewirkte, zuruft: „Sie haben es ja gut gemeynt!“ Nimmer und in keiner Hinsicht könnte es gelten, jenes bekannte, aber aus dem innersten Grunde der Menschheit hervorgegangene, Wort: „der Wille ersetzt“ etc. (§. 32.) Und fielen dann — wenn das Princip schlechthin gälte — nicht der Gute und der Verständige ganz in Eins zusammen? Ja dann müfsten wir selbst dem feinen Bösewicht, über den sonst im Tone des Unwillens und der Klage bemerkt wurde, dafs er „nur zu viel Verstand habe“ oder „zeige“, den Verstand absprechen. Denn gesetzt, man fügte hinzu: „er hat wenigstens den rechten Verst. nicht“; so würde man selbst, getrieben durch die Macht der Konsequenz, den „Unverstand“ und hiemit den „Nicht-Verstand“ aussprechen. Freylich so erscheint uns die Sache selbst auf dem Standpunkte der Vollendung, den bekanntlich die Idee als solche (§. 6 u. w.) aufstellt. Allein wofern jener Standpunkt der Reflexion, welchen die Beobachtung als solche fodert, nicht zugleich angenommen wird: so treten nothwendig Paradoxen, in welchen der baare Unsinn spricht, ein; ja so wird die menschliche Rede, wie diese den Talentreichen, Verständigen, Wissen-

*) Wenn der Jurist wohl im „*dolus*“, aber nicht in der sogen. „*culpa*“ (§. 26.), den eigentlich bösen, d. i. den unsittlichen, Willen findet: so kann nicht einmal im juristischen Sinne des Worts eine „Strafe“ gegen diese sogen. Schuld Platz finden, heisse sie dann „Fahrläfsigkeit“ oder nicht. Also nur eine Züchtigung findet da Statt, gerade wie der Vater etc. das Kind in solchem Falle nur züchtigt; und als Erzieher wirkt dann eigentlich, in demselben Falle, der Staat. (§. 29.)

den u. s. w. von dem Unwissenden, Einfältigen etc. unterscheiden mufs, selbst aufgehoben. Also spricht aus dem genannten Moralprincip

1) auf einer Seite die Leibnisch-Wolfische Reflexionsansicht, und

2) auf der anderen selbst der Hyperidealismus hervor. — Nicht dieser schlechthin, nur eine gewisse Form derselben, gehört einigen oder, wenn man will, mehrern Deutschen der letzteren Zeit an. —

Will man aber jenes Princip so ausdrücken: „Erkenne Wahrheit, und vollbringe sie!“; so ist zu erinnern.

a) das „Wahre“, mithin auch die Wahrheit, wird erkannt, eingesehen u. s. w., oder im entgegengesetzten Falle nicht erkannt: aber nichts weiter; denn

b) nur das „Gute“ wird vollbracht, gethan, geübt oder ausgeübt etc.: §. 7.

Wenn aber dieser Sprachgebrauch selbst auf einem tieferen Grunde beruht: wer könnte dann, zumal bey dem gegebenen Grade der Bildung und hiemit der Sprache, jemals hoffen, „durchzudringen“, eine solche Formel oder Redensweise gegen den Genius des Sprache selbst „durchzusetzen“? Und träte dann nicht auch jenes Idealistische: „die Wahrheit der Handlung“ etc., konsequent *) ein? — Allerdings,

*) Ein Freund der Identitätslehre hatte wirklich den Muth, die Behauptung aufzustellen: „Es ist Alles Eins, man kann eben sowohl sagen: Güte der Erkentnifs, als Wahrheit der Handlung, und umgekehrt.“ Wohl, denke ich, ist so Etwas merkwürdig, wenn es von einem sonst gesunden und ausgezeichneten Kopfe, der überdiefs kein jugendlicher Schriftsteller ist, herrührt. (M. vgl. B. 1. S. 64, am Ende.)

1) wird das Wahre auch „geliebt", wie das Gute. Allein diese Redensart weiset eben auf die Einheit des Wahren und Guten im Absoluten als dem Centralpunkte beyder hin. Denn hier ist eigentlich das Wahre = d. Geist der Wahrheit: so spricht man von der „Wahrheitsliebe"; und indem eben diese von der „Tugendliebe" unzertrennlich ist, tritt zugleich die ursprüngliche Einheit des W. u. G. hervor. (B. 1. S. 54.) — Und allerdings

wird das Gute auch „erkannt", wie das Wahre. Allein die „Erkenntnifs des Guten" ist a) im Felde der Wissenschaft eigentlich nur die Erkenntnifs der Wahrheit oder die wahre Erkenntnifs in Ansehung des Sittlichen — §. 7. —, und b) im Felde der Anwendung oder des äufseren Lebens nur die Unterscheidung des zweckmäfsigen Gegenstands, wie selbige eben den besagten Irrthum ausschliefst. Jener Ausdruck ist also nur eine konkrete oder populäre Redensart, und folglich ungültig im wissentlichlichen Vortrage, zumal da er die gerügte Verwechselung des Erkennens mit dem Gewissen begünstigt. (§. 7. u. w.) Uebrigens soll von dem Schönen und Schätzbaren, was bey oder neben jenem Princip sich einfand, überall nichts verkannt werden. —

Natürlich erscheint, wenn sonach auf der einen Seite der unverschuldete etc. Irrthum gesetzt wird, der verschuldete oder überwindliche auf der andern. (Dasselbe gilt von der Unwissenheit und dem Zweifel im Gebiete des Handelns.) Und wenn der Sitz oder die Stätte des Irrthums immerhin der Verstand ist, so liegt der Grund oder die Quelle desselben entweder in der Natur oder in der Freyheit:

1) in der Natur, in dem Mangel auf Seite der verständigen Kraft, oder in widrigen Umgebungen, welche deren Ausbildung hinderten, so dafs jener Mifsgriff im Aeufsern, jenes Mifslingen der That, also jener Mangel an Klugheit, an Sachen- und Menschenkenntnifs natürlich oder nothwendig eintrat — wer fände bey solchem Irrthum' eine „Schuld", oder wer möchte sagen, dafs der Handelnde ihn, im gegebenen Zeitpunkte, „überwinden" konnte? —; und

2) in der Freyheit, jedoch nur indirekter Weise — wer könnte sonst Freyheit und Irrthum zusammendenken? —, d. h. im bösen, unsittlichen Willen, wo also weder das erfoderliche Mafs der Anlage, noch der nöthige Grad der Ausbildung auf der Verstandesseite gebrach; wo nur der Wille die Kraft nicht anwandte, die er anwenden konnte; oder wo die Leidenschaft (in dem strengsten Sinne des Wortes, welcher seit einiger Zeit immer mehr geltend ward), die erstarkte unsittliche Neigung etc., den Verstand gerade verblendet, verfinstert, verleitet („irreleitet, irreführt"). Man kennt die Macht der Leidenschaft. Aber so mächtig ist selbige durch die „Schuld" dessen, in welchem sie wirkt! Und wenn er gegenwärtig, in diesem Augenblicke, den Irrthum oder die Unwissenheit nicht überwinden kann; so heissen solche doch mit gutem Grunde nicht allein verschuldet, sondern auch überwindlich, weil die Unwissenheit zu jener Zeit, wo sie nicht mehr Statt finden sollte, gehoben oder „besiegt" werden konnte: aus jener unsittlichen Richtung entspringt nun der Irrthum! (§. 33. A. 3.) —

Der Mensch oder das Subjekt, welchem der Verstand sowohl als der Wille beygelegt wird, irret also in dem einen und dem anderen Falle. Spricht

man aber von diesen Kräften; so kann nur von dem irrenden Verstande, nicht von dem irrenden Willen, die Rede seyn, ist gleich der W. im anderen Falle die eigentliche Ursache des Irrthums. Aber noch weniger soll das „irrende Gewissen", im ersten F., zur Sprache kommen. Nicht das Gewissen, nur der Gewissenhafte irrt: und was in ihm irret, ist nur sein Verstand, es sey aus eigenem Mangel, oder gehemmt und verleitet durch das Aeufsere. Wie lange soll jene Konkretion noch fortdauern? Führte sie doch, und zwar vermöge der Konsequenz ganz natürlich, sogar zu dem „leichtsinnigen" und „weiten", ja zu dem „rohen Gewissen": willkommen jener Sophisterey! So wirkte der scholastische Scharfsinn, verlassen vom Tiefsinn, und nur seine „Distinktion" fortspielend. Aber wie eingewurzelt ist auch dieses Unwesen, durch die Macht der Zeit und wohl auch des Ansehens unterstützt! — Freylich liegt jene Vermischung besonders nahe:

a) im „Gewissenlosen" ist das Gewissen nur insofern, als dasselbe noch an ihn spricht; denn nicht vom Kinde etc. (§. 17.) ist hier die Rede: aber

b) im „Gewissenhaften" ist selbiges nicht allein wie es ihn zum Weitern auffordert; sondern es ist auch, so weit in ihm die Vernunft realisirt ward, von ihm aufgenommen, ja in diese menschliche Individualität eingegangen. So findet es sich, im gesetzten Falle, mit dem Irrthum in Einem Geiste zusammen: wie leicht mag es daher vor einem Auge, das nicht tiefer eindringt und auf solche Art wohl unterscheidet, mit diesem Irrth. zusammenfliefsen, also in dem auffassenden und darstellenden Sinne damit zusammenwachsen! —

Gültig ist demnach die Unterscheidung: „unverschuldeter und verschuldeter, unüberwindlicher und“ etc. Aber schechthin unüberwindlich ist kein Irrthum: im Fortgange der Zeit gesellt sich, dem Gesagten zufolge, zum Guten das Wahre in dieser Erscheinungsform. Ja dem idealischen Denker, welcher, die ewige Einheit beyder im Auge, die Zukunft mit der Gegenwart einigt, erscheint da kein Irriges mehr: ein jedes I. ist verswunden, „überwunden“! Und verfolgt er diese Ansicht einseitig; so mufs er auch jene, dem Gang' der menschl. Bildung so entsprechende, Untersdheidung schlechthin verwerfen, wie ein Gebilde der blofsen Reflexion. Dagegen mag der, welcher an den Begriff sich einseitig hält, sie sclechthin aufstellen. So drängt sich hier die Empirie vor, während sich dort die Idealistik eindrängt oder — einschleicht. Also auch da tritt die idealische Ansicht, im Unterschiede von der idealistischen sowohl als der empirishen, vermittelnd auf:

1. nach der Idee, wie solche die „universelle“ Ansicht der Dinge bildet, hat die Unterscheidung „unüberw. u. überw.“ etc. nicht Statt; denn so erscheint zugleich das Ideal im höchsten Sinne, also die vollendete Einheit der Vernunft und des Verstandes:

2. nach dem Begriffe, wie solcher, die Idee voraussetzend, und immer zugleich darauf gegründet, sich zur „Beobachtung“ oder zum „Geiste“ derselben gestaltet, ist die gedachte Unterscheidung gültig und in dieser Linie der Zeit, sofern alle menschliche Bildung in selbige fällt, unentbehrlich; ja hier findet sich das Gute ohne das Wahre = d. empirischen Wahrheit, in Bezug auf diesen Kreis des Handelns, obwohl das Treffende, was bey dem Bösen, indem der feine Heuchler die äufsere Gesetz-

mäſsigkeit erkünstelt, sich einfindet, nicht einmal empirische Wahrheit genannt werden soll (gerade wie die Form, welche dem Sophisten eignet, bey ihm keine „logische Wahrheit" im Felde der Wissenschaft ist oder giebt — B. 1. S. 18. —): und

3. nach Idee und Begriff verschwindet der Grund eben derselben Unterscheidung, und folglich diese selbst, immer mehr; denn so gehet die erste hervor, darstellend das Ideal zur weitern Anstrebung, ohne jedoch den andern, da und wie der Mensch noch in der Zeit wandelt, aufzuheben. Daher also wieder eine stets gröſsere Einheit des W. u. G., in diesem Kreise der Menschheit, indem eben das Irrige, was da von Auſsen kam, immer mehr hinwegfällt! Denn Alles, was nicht vom Willen herrührt, ist da ein Aeuſseres. — Wie also die zeitliche Denkweise, die gültig ist, von der ewigen ausging: so gehet sie auf dieselbe zurück, indem der Mensch im Fortgange der ächten Bildung betrachtet wird. —

Die idealische *) Ansicht unterscheidet demnach den Standpunkt der Allheit (Vollendung oder „Totalität") und den Standpunkt der Gegenwart (der Beobachtung oder Reflexion, — nur nicht der bloſsen!): aber sie trennt dieselben nicht, so wie sie den Menschen nimmermehr von Gott losreiſst. Darum ergiebt sich ihr, durch solche Verbindung der Idee und des Begriffs, das Princip des Fortgangs.

*) Nämlich im bemerkten Gegensatze mit der idealistischen. Was sonst von der Idee und hiemit von der idealischen Ansicht als solcher gesagt ward, verträgt sich wohl mit dieser Bestimmung. Hier sollte bloſs der (ächte) Idealismus dem Hyperidealismus entgegengesetzt werden.

Noch mag hier, in Bezug auf das Aeufsere, wo sich mehr als ein Gegenstand zur Behandlung darbietet, die Frage entstehen: giebt es „gleichgütige Handlungen“ (*actiones indifferentes*)? Daher, besonders im Gewirre oder Gedränge des Aeufseren, der Zweifel, ob Diefs oder Jenes gethan, ob dieses oder jenes Objekt ergriffen (gewählt) werden soll?

Nun mag sich der Begriff in das „Objektive“ diesen Art werfen, und da einen Fall nach dem andern aufstellen: auf diesem Wege kommt man zu keinem sichern Leitstern. Entstand nicht auf solche Art jenes Gewebe einer älteren Kasuistik: „Probabilismus, Probabiliorismus, Tutiorismus“?

Gegen den praktischen Leichtsinn auf der einen Seite, und die ängstliche, Kraft-hemmende und Zeit-tödtende, Unentschlossenheit auf der anderen kann (meines Erachtens) nur Folgendes sichern:

I. der gerade Blick in das Innere, damit die ächte Triebfeder bestehe, und

II. der offene Blick auf das Aeufsere, damit hier das Entsprechende oder Zweskmäfsige ergriffen werde.

Eben die sittliche Ueberlegung gewährt, indem sie beyde umfasset, die „redliche Ueberzeugung“ im Gebiete des Handelns. Und gleichwie die Ueberzeugung überall nur in Ansehung des absolut Höheren Statt findet; so entscheidet dieselbe auch hier, da eben die praktische Einbildung des Höheren in das Niedere oder, wenn man lieber will, die Unterordnung des letzteren unter das erstere vorgehen soll. Also ist, indem wir den „Primat“ des erstern festhalten, zugleich jene alte Streitfrage beantwortet. Aber wohl können wir mit einer neueren Schule hinzusetzen:

1) es giebt keine gleichgültige Handlungen der Form nach, d. h.: es ist überall nicht gleichgültig, wie oder in welcher Absicht man Etwas thut; aber

2) es giebt gleichg. H. der Materie nach, d. h.: es ist ganz gleichgültig, was man thue, ob man diesen oder jenen Gegenstand wähle, vorziehe, wenn dem geraden, forschenden Verstande kein bedeutender Unterschied zwischen selbigen auffällt.

Sehen wir noch auf das Obige, insbesondere auf unsere Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Höheren und Niederen, zurück; so dürften sich uns noch folgende Grundsätze, als sichere und sichernde Leitpunkte, darbieten:

I. Der Mensch sey nicht Sklave der Natur! Er ist da, diese Materie zu behandeln, nicht über sie zu grübeln. Ja, wenn er nicht blofs als Glied der Menschheit, sondern auch als Subjekt, als handelndes Wesen und folglich praktisch an dem absolut Höheren Theil nimmt: so besitzt er auch absolute Macht über jedes Niedere, — zwar keine unbegrenzte, aber doch eine stets gröfsere Macht. Denn so erscheint in dem Menschen das Unbedingte.

II. Sind doch diese Gegenstände an sich gleichartig, physisch, sinnlich! Soll nun irgend einer behandelt werden; und entdeckt das gesunde, forschende Auge zwischen diesem und jenem keinen merklichen Unterschied, während die sittliche Triebfeder besteht: so entspricht der eine und der andere dem sittlichen Zweck'. Es ist kein vollständiger Mifsgriff möglich. Und

III. zeiget sich nun, nach der Handlung, gleichwohl einiger Mifsgriff; so ist dieser bald gehoben und vergütet! Denn wem der gute Wille

nicht fehlt, der lernet wahrhaft durch Erfahrung: er wird dadurch klug, ja weise, da eben der Verstand vermöge dieses Willens zur weiteren und zweckmäſsigen Anwendung kommt *).

Schön tritt auf solche Weise der „gute Gebrauch" des Verst. dem „Miſsbrauch" desselben entgegen! — Aber liegt diese Richtung des Willens nicht zugleich dem Verstandesgebrauche, welcher in der Philosophie (von der Sophistik wohl unterschieden!) vorkommt, überall zum Grunde? So begegnen sich hier wiederum die Wissenschaft und das Leben. (§. 4.) Natürlich, da zwischen beyden keine Trennung Statt findet, und da wir den Menschen hier im Kreise des äuſsern Lebens betrachten, wo eben die Wissenschaft in mehr als Einer Hinsicht, obwohl an sich vielleicht nur in einigem Grade der Ausbildung, den menschlichen Geist begleitet, wenn er zur Behandlung des Aeuſsern nicht ganz ungeschickt ist!

*) Wohl ist mir auch das letzte, groſse Werk von C. C. E. Schmid: „Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht", nicht fremd geblieben: vieles Schätzbare ist mir darin begegnet, aber nichts, was mich bestimmt hätte, von den obigen Grundsätzen abzugehen. Möge der prüfende Leser, welchem dasselbe bekannt ist, vergleichen, auch über so manches Andere, insbesondere was die Grundlegung der Moralphilosophie als — Philosophie betrifft! Wenn es z. B. in der Einleit. S. 7. heiſst: „Die Quelle der praktischen Erkenntniſs ist nicht der bloſse Verstand, sondern das Herz"; so dürfte man fragen:

1) wie? oder: wer möchte das Herz so geradezu eine Quelle der Erkenntniſs nennen? Ferner:

2) wie verhält sich das Herz zum Willen und dadurch zur Vernunft? Ja

3) ist denn nicht, was Sch. von der Moralphilosophie sagt, von aller Philos. — d. h. von der Philosophie als solcher — gültig? Und

4) ist denn die wissenschaftliche Erkenntniſs des Moralischen nicht als solche theoretisch?

(§. 31.) Uebrigens gehört das Wort „Gebrauch des Verst." mehr dem Lebenskreise an. Aber im Gegensatze mit der Sophistik, wie sich diese zur Sophisterey gestaltet, geht dasselbe auch in das Gebiet der Wissenschaft ein. —

Ueberall entscheidet sonach zuvörderst der gute Wille. Wenn also der feinere Empiriker in irgend einem besonderen Kreise, z. B. im Staate, spricht: „Mit dem guten Wille ist uns wenig gedient"; so bemerken wir leicht das Wahre an seiner Ansicht. Je verwickelter da öfters die Verhältnisse sind, je gröfser das Gewirre oder Gedränge des Aeufsern ist: desto nöthiger ist hier der Verstand, desto schätzbarer ein hoher Grad von Anlage und Ausbildung desselben. Wenn aber der sogen. Staatsmann nur dieses Wahre fafst und begreift; wie oberflächlich erscheint dann seine Ansicht, und wie zer-

Auch der „Glaube an das Heilige und (?) Unendliche" S. 11, so wie „der ehrliche und muthige Glaube an die Wahrheit" S. 10., erinnerte mich an meine Ansicht von dem (nächsten, lebendigen) Grunde der Philosophie; nur ist der objektive, göttliche Grund blofs vorausgesetzt. Und was S. 157 gegen den „Antimoralisten", den entschiedenen, bemerkt ist: gilt das nicht von dem Gegenstande der Philosophie überhaupt, mithin auch gegen den Sophisten? — Nur der bestimmte Gegensatz der Philosophie mit der Empirie und dann mit der Sophistik kann uns, denke ich, retten vor dem logischen Gespenste, das unter dem Namen „theoretische Philos." etc. immer wiederum (sage man auch „Metaphysik") die blofse, obwohl gesteigerte, Logik als „Philos." unterschiebt. — Wenn aber S. 155 „dem moralischen Begriffe gemäfs gehandelt wird"; so blickt da wieder die alte Verwechselung des Gesetzes mit dem Satze (der Moralität) durch: §. 27.; und nur auf dem Reflexionspunkte, der im Bezug auf das äufsere Handeln gültig ist, erscheint mir da noch ein Wahres: 31. u. 34.

störend sein Irrthum, indem wir den wahrhaft guten Willen und dessen Macht, unzertrennlich von jener souverainen des Höheren im Reiche der Menschheit, betrachten! Liegt der Staat nicht in diesem Reiche? Steht er nicht unter diesem höheren Gesetze? Und was lehrt die Erfahrung? — Eben darin, dafs auf dem Wege der Fortbildung das Gute sich dergestalt zum Wahren verklärt, offenbaret sich diese Macht des Willens. Und auf eben diese Art bildet sich das Gute auch zum Schönen fort: was an sich ist, erscheint da selbst dem äufseren Sinne.

Anmerk. 1. Der „Vorsatz" sowohl als das „Vorhaben", gehören dem Leben, und zwar dem äufseren, an: so fällt er mit dem „Entschlufs" etc. zusammen. Daher die „guten Vorsätze" u. s. w. Der „Satz" hingegen ist wahr oder etc., weil er eigentlich der Wissenschaft zugehört. (§. 7.) Der gute Satz würde da so paradox klingen, als der wahre Vorsatz. Wie aber „die guten Vorsätze" sich zu den „guten Grundsätzen" (§. 31.) verhalten, mag sich aus dem Gesagten von selbst ergeben. Und wenn der Vorsatz, obwohl von einer anderen Seite, auch in das Gebiet der Wiseenschaft eingeht: so ist es eben darum, weil der wissenschaftlich Verfahrende auch, ja zuerst und immer zugleich, ein (sittlich oder unsittlich) Lebender ist. Dieser Umstand führt uns, weiter verfolgt, zurück auf das tiefer liegende Band, welches die Wissenschaft mit dem Leben verknüpft.

Anmerk. 2. Sollen wir auch die Schulworte „theoretischer und praktischer Irrthum" noch beybehalten, und etwa ersteren als den erklären, welcher in der Wissenschaft, letzteren aber als den, welcher im Leben vorkommt, so wie jene = d. Theorie, und dieses = d. Praxis ist? Wer jedoch den einen „theoretisch" und den andern „praktisch" blofs darum nennen wollte,

weil der erstere das „Erkennen", und der letztere das „Handeln" betreffe: der machte wohl einen wissenschaftlichen Mifsgriff; denn auch da, im Kreise des äufseren Lebens, kommt ja das „Erkennen" vor! Und wohl ist der Fehler im Denken, z. B. der „Fehlschlufs", ein theoretischer Irrthum: aber ist der „Trugschlufs", in Bezug auf den, von welchem er eigentlich ausgeht, auch nur ein theor. I.? Man erinnert sich wohl an den „Sophisten": §. 4. Ueberdiefs wäre jene Erklärung nach der Reflexionsansicht „Theorie und Praxis" gemacht. Wenn wir aber mit gutem Grunde auch die reine und empirische Praxis (§. 7.) unterscheiden; und wenn sonach als das Erste oder Tiefste die Setzung „Praxis und Theorie" auftritt: giebt es dann keine tiefere Bedeutung jener Worte? Trotz jedem Gewölke des Scholasticismus unterschied man schon ehedem den theoretischen und praktischen Naturalisten, Materialisten" etc. so, dafs man jenem den guten Willen zugestand, diesem aber selbigen absprach. Ja so schrieb man jenem „nur den theoretischen", diesem hingegen „den praktischen Irrthum" zu. Offenbar fällt also hier

1) der theoret. I. mit dem unverschuldeten, und
2) der praktische mit dem verschuldeten

in Eins zusammen, sey es dann im Gebiete der Wissenschaft oder des Lebens. Ja die sonst geltende Unterscheidung „W. u. L." kommt da, wo eben diese tiefere Ansicht eintritt, gar nicht vor. Denn hier werden das Leben und die Wissenschaft zusammengefafst, gerade wie dort, wo die Philosophie im Gegensatze mit der Sophistik bestimmt wird. — Selbst die „Konsequenz", welche man dem praktischen Naturalisten etc. zugesteht, oder das seiner Lehre entsprechende äufsere Leben stammt eben von jenem inneren Grunde ab. Und praktisch heifst sonach der Irrthum, welcher vom (unsittlichen) Willen herrührt, da eben der Wille die „Potenz der Praxis" ist. „Theoretisch" wird folglich auf der anderen Seite jeder Irrthum, dessen Ursache oder Grund im Willen nicht liegt, ge-

nannt, ganz harmonisch mit jener Rede. Denn so wie man dem „theoret. Nat.“ etc. den (wahrhaft) guten Willen zugestand, wurde jener tiefere Punkt wenigstens vorausgesetzt. Gehen wir nun davon aus; so dürfen, so müssen wir auch (mit Rücksicht auf unsere Einleitung) sagen, daſs

I. der praktische Irrth. dem Wesen oder dem metaphys. Bestandth. d. Philos., und

II. der theoretische Irrth. der Form oder dem logisch. Best. d. Ph. (B. 1. S. 9. u. 10.) entgegensteht: und auf der letzteren Seite begegnet uns dann allerdings der Fehler im Denken als solchem, sey es nun bloſs im logischen Felde oder zugleich in der Anwendung auf einen Stoff. Im Gebiete der Wissenschaft selbst schreiben wir sonach den praktischen I. dem Sophisten, dem Mystiker aber bloſs den theoretischen zu (§. 4 u. A. 1.); und wie erscheint im Kreise des äuſseren Lebens der Weltling, Klügling, Lüstling etc., verglichen mit dem (eigentlichen) Schwärmer, oder mit dem, welchem bey der Wärme des Herzens, wie damit selbst das Licht der Vernunft in des Geistes Tiefe verbunden ist, jenes äuſsere Licht des Verstandes noch mangelt? — Und:

Anmerk. 3. Trotz jedem Nebelgewölke des Scholasticismus, welches über dem Gewissen („*conscientia*“) sich lagerte, brach da wieder ein Funke des Tieferen hervor: „*Conscientia antecedens, concomitans et subsequens.*“ (B. 1. S. 341.) Offenbar entspricht das erste dieser Worte jenen: „gewissenhaft, gewissenslos“ — in diesem Sinne — und „gewissenswidrig“ (§. 18.); und es stehet folglich nicht minder entgegen jenem Stoicismus oder Intellektualismus, welcher das Gewissen als eine Hervorbringung des Subjekts aufstellet. Wie treffend ist übrigens das deutsche Wort „Gewissen“, eben um das Objektive, in jenem höheren Sinne, zu bezeichnen! Und wie könnten mit diesem Worte, auch nur grammatikalisch betrachtet, die Beyworte „zweifelhaft, wahrscheinlich“ etc. verknüpft werden? — Wenn aber das „gute und böse Gewissen“ wohl

allmählig, selbst in der Sprache des Lebens, dem belohnenden und bestrafenden (§. 29.) weichen dürfte; so mag das „antreibende“ und „abhaltende“, oder „gebietende und verbietende“, abstammend von dem „vorhergehenden Gew.“, an seinem Orte noch vorkommen. In dem „begleitenden“ mag überdiefs jene fortwährende Grundlage, ohne die kein Subjektives, das gut ist, eintreten kann, erscheinen: §. 22. Und das „nachfolgende“ ist eben entweder belohnend oder bestrafend, was dann auch von Seite der richterlichen Reflexion, wie solche dem Subjekt angehört, auf diesem objektiven (göttlichen) Grunde hinzukommen mag, in Bezug auf die eigene Handlung.

§. 36.

Das Gute gestaltet sich zum Schönen. — Das Edle und Grofse; der „edle Ehrgeiz“ (?); und: ob zum Guten oder Bösen mehr Kraft erfodert werde? — Wie verhalten sich die Sitten zur *Sittlichkeit*? Die schöne oder feine Sitte.

In dem „schönen Kampfe der Tugend“ wie solcher in der sittlichen Selbstbeherrschung, Selbstverl. etc. aufgefafst wird, begegnet uns das an sich Schöne: §. 7 u. 24. Weil das Gute und Schöne im Absoluten Eins sind; so heifst dieser Kampf „schön“, wie dann auch das Aeufsere des Kämpfenden, bey solcher Anstrengung, (noch) aussehen mag. Im Vergleiche mit dem Handeln eines Anderen, der auf solche Art nicht kämpft oder „streitet“, sondern dem „wilden“ Zuge der Lust u. s. w. sich hingiebt, erscheint dieser Kampf, diese Anstrengung so „schön“ — dem inneren Auge. Und allerdings findet auf solche Art schon hierbey die ästhetische Reflexion Statt. Also hier ist das urspüngliche *Καλον κ'αγαϑον*!

Und nur der Kampf, nicht der schöne K., d. i. nicht der Geist oder die Triebfeder, welche darin lebte, hört auf, so wie die Achtung zur Liebe (§. 24.) sich fortbildet. Diese Fortbildung ist schon dort in Betracht gekommen: aber nicht als Aeufserung; sondern nur so, wie sie innerlich, d. i. in der Tiefe eines menschlichen Geistes (Gemüths), eintritt.

Betrachten wir nun den Menschen, in welchem die Geneigtheit zum Guten, die Lust an demselben, die Freudigkeit in dessen Vollbringung u. s. w. sich findet, im äufseren Kreise des Handelns: so äufsert sich die Gesinnung, welche in jenem Kampfe an sich schön heissen darf und mufs; so erscheint dieselbe siegend, indem sie auf das Aeufsere einwirkt: das Gute, wie es dem Subjekte inwohnt, gestaltet sich zum Schönen! Also diese Erscheinung oder Gestaltung kann auch im Aeufsern eintreten. Und auf das Objektive in dem physischen Sinne des Worts bezieht sich dieselbe. Von dem Subjekte steigt das Schöne demnach auf das Objekt herab. Denn so wirkt die Sittlichkeit und hiedurch die Vernunft oder Freyheit verschönernd auf die Natur an und aufser dem Menschen ein: und hervorgehet diese Verschönerung, auch vor dem physischen Auge, besonders durch den Kontrast mit der Verwilderung, welche aus der Unsittlichkeit, zumal im Fortgange derselben, entspringt. Nirgends ist bekanntlich diese Erscheinung so auffallend, als bey der „Wollust“: wie fällt, wo diese einreifst, dahin jede Blüthe der Schönheit und Kraft! —

Auch können wir, zurücksehend auf die Ankündigung des Absoluten, wie in diesem das an sich Schöne nach der Idee erscheint, und jene vor der Thätigkeit des Subjekts hergehet, — hierbey noch bemerken:

I. das Schöne wird im gesetzten Falle subjektivirt; daher „die schöne Seele, das schöne Gemüth" etc.; und

II. das Schöne wird, indem eben der Sittlichgestimmte in die Sinnenwelt eingreift, objektivirt.

So wird durch den Einflufs des Sittlichen die Ordnung und Schönheit des Sinnlichen (Aeufsern, Physischen) befördert: wie auffallend ist dieser Einflufs im häuslichen Kreise, in einer Familie, und wie äufsert da, wenn die Sittlichkeit fehlt, eben diese indirekter Weise ihre höhere Macht! — Freylich dem blofsen Logiker, oder dem, welcher die besagte Oberherrschaft des Absoluten durch die Folgen seines Gegentheils nicht begriffen hat, mufs hier ein Widerspruch erscheinen. Denn als Eines mit dem Absoluten ist hier die Sittlichkeit (wie sonst auch die Tugend) erfafst. — Zugleich erhellet auch da wiederum, dafs eine Lehre, in welcher blofs und öfter vom „Objektiviren des Subjektiven" gesprochen wird, selber noch am Standpunkte der Reflexion klebe, wie oft sie auch dagegen spreche; oder dafs sie noch hafte an der gedachten Einseitigkeit des Stoicismus. (B. 1. S. 232 u. 235.)

Was übrigens die Einwirkung des Sittlichen auf das Sinnliche, d. i. auf die Natur, am Menschen betrifft; so müssen wir freylich hierbey auch die physische Individualität eines M. in Anschlag bringen. Und insbesondere mufs, was den Ausdruck oder Abglanz des inneren Wohlseyn, der Seligkeit (§. 29.) u. s. w. anlangt, hiebey auch das mächtige Schicksal in Betrachtung kommen. Allein im Ganzen, besonders im Fortgange der Zeit, ist der Zusammenhang des Guten und Schönen in dieser Menschenwelt doch unverkennbar, sey es auch, das von dieser Seite, wie von mancher anderen, uns da und dort ein Räthsel aufstofse, das nur die Idee, weghe-

bend den denkenden Geist über diese Schranken des Raums und der Zeit, zu lösen vermag. — Selbst der Wiederschein des Geistes im Gesichte („Antlitz") und besonders im Auge ist soweit bedeutend: mithin ist auch, insoweit, gegründet eine Lehre, welche sich darauf bezieht. Die Natur, der Mechanismus selbst, wird auf solche Weise der Freyheit dienstbar; denn von dieser geht aus, was da nach und nach in jener sich ansetzt oder anbildet. Und wie spiegelt sich besonders in dem Gebilde einer zarteren Physis die schöne Seele (Psyche)! —

Tiefer, bestimmter und umfassender zeiget sich dieser Ansicht zufolge das „*Καλον κ'αγαθον*" des Griechen, das „*Honestum et decorum*" des Römers, und „die sittliche Schönheit" des Deutschen. Der letztern entsprickt, indem der geistige Blick auf das wahre „Ansich" zurückgehet, selbst der populäre Ausdruck: „das Schöne und Gute, das sittlich Schöne", oder: „das Gute und Schöne." Auch mag die Reflexion, voraussetzend die Idee und hiemit das absolut Schöne, „die sittliche und sinnliche Schönheit" unterscheiden. Nur soll auch in dieser Hinsicht die Einheit, welche (und so wie solche) dem Reiche der Menschheit angehört, nicht aus dem Auge schwinden. Und mag auch dem blofsen Beobachter, empirischen Denker u. s. f. hiebey ein Räthsel oder Paradoxon vorkommen: dasselbe verschwindet in den Augen des idealischen Denkers; denn mit dem Universum ist jenes Reich verbunden! Es kommt immer allein oder zuvörderst darauf an: ob man das (wahrhaft) Absolute anerkenne und dann als Denker — festhalte?

Wer nun

1) nach der Idee, das Schöne im Absoluten auffaſst, oder

2) zwar den Menschen im Fortgange der sittlichen Bildung betrachtet, aber zugleich, vermöge der Idee, die Zukunft mit der Gegenwart, den höheren Grad mit dem Anfange des Guten zusammenfaſst:

der setzt natürlich an die Stelle der Willensgüte die „Schönheit des Gemüths" etc. Im praktischen Vortrage mag, wo es gerade auf das Ansprechende, Belebende u. s. w. ankommt, der letztere Ausdruck wohl vorzüglich seyn. Aber die wissenschaftliche Darstellung muſs ohne Zweifel von der Güte des Willens ausgehen: §. 26. Also da kann erst nach dieser von jener Schönh. des Geistes gesprochen werden. Auch giebt es im ästhetischen Felde ohne die Grundlage dieser geistigen Schönheit überall keinen wahrhaft „schönen Geist", eben weil der Mensch, was er auch treibe, oder wo er auch immer sey, nimmer aus dem Kreise der Menschheit heraustritt.

Wie aber die That oder die äuſsere Handlung (§. 31.) hier zugleich in Betracktung kommt: so erscheint „die schöne Handlung" erst auf der höheren Stufe, d. i. im Fortgange der ächten, menschenwürdigen Bildung. Hier stehet das sittlich Schöne besonders dem mächtigen, sinnlichen Reize, welcher in diesem Gebiete des Handelns vorkam, entgegen. Und in dem Grade, als er solchen Reiz überwindet, zeigt sich der handelnde Geist als Sieger, — über dasjenige, was der Gemeinheit, dem Eigennutz etc. so schmeichelnd zusagt! Also nur aus einer schönen Seele kann eine (wahrhaft) schöne That hervorgehen: jene Schönheit aber ist so wenig „angeboren", daſs sie vielmehr mit dem höheren Grade der auf Selbstthätigkeit beruhenden Bildung erst eintreten kann. (§. 15. A. 1.)

Tritt nun die „edle" Th. oder H. neben der „schönen" auf; so fällt da zuvörderst das Edle mit

dem Schönen zusammen. Wie sich, nach Platon, die Liebe zur Schönheit, oder diese zu jener gesellt: eben so findet das Edle, der Edelsinn u. s. w. im Elemente der Liebe sich ein. (§. 24.) Aber

1) „die edle That" weiset mehr auf diesen Geist, also auf das innere Princip hinein, während

2) „die schöne That" mehr auf die Erscheinung, vermöge der gedachten, ästhetischen Reflexion, hinzeigt.

So gestaltet sich, in den Augen des wissenschaftlichen Denkers, das Gute zum Edeln sowohl als zum Schönen: und was ist, erscheint ihm sonach in jeder Hinsicht. Daher das kräftige deutsche Wort: „ein edler Mann, eine edle Frau" u. s. w. Aber was dem edeln M. zum Grunde liegt, ist „der rechtschaffene Mann", so wie „der (wahrhaft) gute" mit diesem Eins ist. Daher auch der „Adel des Herzens, des Geistes" *), in solchem Bunde mit der Schönheit der Seele, des Gemüths etc.! — Natürlich sind dem Sprecher nach Helvetius, und besonders dem durchgreifenden (konsequenten) Naturalisten auch diese Ausdrücke leerer Schall oder, wo es zum Ernste kommt, eine Zielscheibe des Spottes. Ihm gilt immer jenes Horazische: „*virtutem verba putas*" etc. (Epist. VI.) Und wir müfsten, wenn diese Theorie gälte, aus unserer Sprache verbannen die Worte: „uneigennützig, uninteressirt" etc., und besonders „das edle oder schöne Sich-selbst-vergessen", so wie „die schöne und edle Selbstaufopferung." Soll aber diese Theorie eine schöne Handlung, eine edle That, oder auch nur das

*) Hier siegte die tiefere Bedeutung über jene verständige, sonst so weit greifende: B. 1. S. 45 u. a.

Daseyn solcher Worte (Wörter) erklären; wie äußert sich dann bald der Zwang bald der Widerspruch! (B. 1. S. 38.) —

Selbst im wissenschaftlichen Vortrage kann da, wo eben die Idee besonders hervorsprechen darf, vom „Adel der Menschheit“ die Rede seyn. Und wir unterscheiden dann, wie zwischen der angebornen und erworbenen Würde oder Freyheit (§. 16. u. 26.), so auch zwischen dem angeb. u. erw. Adel. — Die gemeine Bedeutung des Wortes „edel“ (oder „ädel“), abstammend von den unteren Stufen der Bildung, und nur das Physische steigernd, verdient hier kaum noch eine Berührung. Ein Wahres, was dabey aus dem pädagogischen Gesichtspunkte sich darstellen mag, fodert selbst die sittliche Bestimmung: §. 17. u. 34. Wenn die Staatsklugheit etwa darauf ein besonderes Institut gründen will; so ist es eine Aufgabe der Staatsweisheit, dahin zu sehen, daſs hiebey dem Einen, was den Menschen adelt, überall kein Eintrag geschehe. Nein, es giebt, wofern nicht eben ein gewisses Spiel des Witzes Statt finden soll, so wenig „Erbtugenden“ als „Erbsünden“, und folglich eben so wenig „Familientugenden“ als „Familiensünden.“ Und es ist fürwahr auch für den Pädagogiker eine Aufgabe der Weisheit, daſs er überall keinen Ausdruck gebrauche, welcher dem feinern Empiriker, der, sich berufend auf seine „Erfahrungen“, alles Sittliche in der Menschheit aufhebt, so schmeichelnd zusagt. —

Die edle und hiemit selbst die schöne That ist verwandt mit der groſsen, wenn diese von der groſsen Wirkung, mithin auch von dem, was der Verstand selbst in irgend einem Grade der Auszeichnung etc. hervorbringt, wohl unterschieden wird.

Der gute und kräftige Wille, die reine und erhabene Gesinnung liegt der „Grofsthat“ zum Grunde! — Unstreitig macht die Güte, wie selbige da, im Gange der sittlichen Entwickelung, zunächt vorkommt, noch keinen „Grofsen.“ Aber sicherlich ist der wahrhaft grofse Mann zuvörderst ein guter, in diesem Sinne, und zugleich ein edler Mann. So behauptet das Absolute seinen „Primat“ in der Form des Guten! (§. 7.) Und es kehrt wieder, jenes gültige Wort: der gute Wille allein hat überall im Reiche der Menschheit absoluten Werth. Eben darum kann die Idee als solche dergestalt vortreten, dafs in der Güte des Willens schon die Gröfse des Geistes erscheint. Die Zukunft, welche dem Universum angehört, wird solchergestalt mit der Gegenwart verbunden, indem zugleich jeder störende Unterschied, welcher im Kreise der letztern zwischen Menschen und Menschen vorkommt, verschwindet. (§. 29.) Daher auch das idealische Wort, selbst in der Sprache des Lebens: „Nur der Gute ist grofs“, — nämlich in oder aus dem Munde Solcher, die für das Gute lebendigen Sinn haben! Wie viel nun auch im Kreise der Gegenwart, damit hier eine grofse That hervorkomme, von Seiten der verständigen und körperlichen Kraft zugleich erfodert werde: so kann doch ohne die sittliche Grundlage, d. i. ohne die Güte des Willens, überall keine „Grofsthat“ zum Vorschein kommen.

Vielleicht wünscht man die Unterscheidung zwischen dem „physisch Grofsen“ und „moralisch Grofsen.“ Aber was gewährt uns diese, wenn im Reiche der Menschheit Nichts beharret, was nicht am Centralpunkte der Sittlichkeit befestigt ist, ja wenn jeder Nutzen, welchen das Versändige und Körperliche, losgerissen von dem Sittlichen schafft, in der Folge von weit gröfserem Schaden (für den

Staat, für das Vaterland, für die Menschheit) aufgewogen und verschlungen wird? So oberflächlich ist die bekannte, selbst mit der Miene von höherer Bildung auftretende, Rede: „Man mufs unterscheiden, er ist zwar kein grofser Mensch, kein grofser Mann in diesem Sinne; aber er ist ein grofser Feldherr, ein grofser Staatsmann etc.: auf dieser Seite kann ein solches Subjekt (menschl. Individ.) noch sehr brauchbar und folglich sehr schätzbar seyn." U. s. w. Verwerflich ist diese Rede, wo es auf das Höchste ankommt, können wir gleich in einem untergeordneten Kreise der Menschheit auch diesen Gebrauch des Beywortes „grofs" nicht aufgeben. Müssen wir doch, auf dem bekannten Standpunkte der Reflexion, das „Denken" und „Wissen" auch dem Sophisten, dem konsequenten Materialisten u. s. f. zugestehen! Freylich das „wahre" Denken etc. sprechen wir demselben ab. Und so mag auch die Unterscheidung zwischen „wahrer und falscher Gröfse" hier Statt finden. Wenn aber letztere nur eine „Scheingröfse" ist, und jeder Schein dieser Art sich in das Nichts auflöfst; so kehret ja, selbst auf diesem Wege, jene idealische Bestimmung zurück. Und so kommt allerdings auch das Prädikat „ein Denker, Wisser (Wissender)" etc. dem Sophisten, dem unsittlichen Politiker u. s. f. keineswegs zu. Also nur so, wie man einem solchen im Laufe der Zeit, in diesem Kreise der Menschheit, jenes Prädikat zugestehen mufs; wie der Idealistiker, d. h. ein Jeder, welcher nur die Idee und dann solche einseitig im Auge hat, überall kein Wort mehr besitzt, um diesen Talentvollen, Gewandten etc., der zumal in der Anlage und Ausführung des selbstsüchtigen Plans sein „Denken und Wissen" nur zu auffallend zeigt, von dem Beschränkten, Einfältigen, Undenkenden etc. in dieser Hinsicht zu unterscheiden: nur so müssen wir

dort, in Bezug auf die gedachten Erscheinungen von Seite des Verstandes und jeder andern nichtsittlichen Kraft, das Beywort „grofs" noch immer gebrauchen. Ja so kann und mufs allerdings, nächst der Achtung oder Verachtung, auch die Schätzung in dieser Menschenwelt noch immer bestehen.

Was jedoch überall vorleuchten mufs, ist jener ewige Leitstern der Menschheit. Nicht allein die besagte Total-Ansicht zufolge der Idee, sondern auch der sittliche Grundbegriff, wie er auf diese zurückgehet, oder den Fortschritt aufzeigt, entscheidet für das Eine, worauf die Würde, der Adel und jedes Heil der Menschheit beruhet. Also durch die Sittlichkeit ist alles Grofse im Reiche der Menschheit bedingt; und: nur im Naturreiche ist der physische Begriff oder Mafsstab des Grofsen anwendbar. Freylich gehört der Mensch, als Erscheinungswesen, auch diesem Reiche an. Aber so kann eben der letzte Mafsstab nur da, wo das Körperliche und, sofern es (im Gegensatze mit dem absolut Höheren) damit in Eine Klasse fällt, das Verständige nun gerade allein zur Sprache kommt. Auch da begegnet uns freylich der „grofse Mensch", im Unterschiede von dem „kleinen"; und der „grofse Verstand" sticht hier natürlicher Weise glänzend hervor. Wo hingegen der Mensch überhaupt, in diesem Kreise der Wirksamkeit, betrachtet wird; da gilt und entscheidet immerhin der Eine höhere Mafsstab: alles Niedere, Physische etc. steht unter der Oberherrschaft des Moralischen, d. h. jenes wird durch dieses, direkter oder indirekter Weise, bestimmt! So nennt z. B. Archenholz in seinen Brittischen Annalen Pitt, den Sohn, „einen klein-grofsen Mann" (mit welchem Rechte oder historischen Grunde, davon sey hier nicht die Rede!). Der Ausdruck „ein grofser Mann" lenkt den Blick

mehr, als jener „ein grofser Mensch", auf die sittliche Grundbedingung hin. Indessen hat sich die tiefere Bedeutung des Wortes „Mensch" zugleich, selbst in jener Reflexionssprache, geltend gemacht: „als Mensch ist er freylich nicht grofs, aber in seinem (!) Fache als Geschäftsmann, als Gelehrter" u. s. w. Uebrigens ward eine Unterscheidung, die wenigstens im Ganzen nicht tief genug eingeht, und welche der feinere Empirismus so leicht und gerne mifsbrauchet, — in Bezug auf den „Philosophen" und „Künstler" in gleichem Grade nicht herrschend; ohne Zweifel darum, weil hier das Eine, was entscheidet, sich dem Gefühle mächtiger aufdrang, da und sofern dasselbe der Kunst sowohl als der Philosophie besonderer und eigentlicher Gegenstand ist. Denn was wäre, getrennt von dem Göttlichen, und somit entfremdet von dem Einen ächten Geiste, der Künstler oder die Kunst, der Philosoph oder die Philosophie? — (§. 1., 4. u. 7.)

Ist nun diese Ansicht und Bestimmung der Sache gültig; so kann nur die (blofse) Empirie, oder die ästhetische Spielerey, irgend ein Grofses in der Menschenwelt schlechthin ohne die sittliche Grundlage finden, und etwan als die Seele solcher Thaten — einen „edeln Ehrgeiz" aufführen. Wie verhält sich dieser sogen. edle etc. zu dem „begeisternden Princip", zu dem „schönen Enthusiasmus für die Tugend, für Wahrheit und Recht, für die Menschheit, das Vaterland" ? (§. 24.) Es mag seyn, dafs im populären oder auch im praktischen Vortrage überhaupt, wo und sofern man es da mit dem Worte weniger genau nehmen darf, unter dem Worte „edler Ehrgeiz", unter dem Schutze des Bildlichen, was dabey sich einfinden kann, selbst das ächte Princip vorschwebe und dargestellt werde. Es waltet dann in einer solchen Ansicht und Darstel-

lung der ästhetisch gesteigerte Gegensatz der menschlichen Selbstheit (im Unterschiede von der Selbstsucht) mit dem Sklavensinne, der Niederträchtigkeit u. s. w. Und auf solche Art erscheint eben der Mensch wieder als Selbstzweck und somit das eigene Selbst, wie solches von der reinen oder allgemeinen Menschheit nicht trennbar ist. (§. 11., 22. u. 29.) Ja, was von jenem „theologischen Princip" dort bemerkt ist; das gilt auch von diesem sogen. „Princip der Welt" oder „der Weltleute", um mit Weishaupt zu reden. Allein die Wissenschaft kann doch fürwahr den „edeln Ehrgeiz" so wenig als die „edle Lüge" in ihrem Gebiete dulden: und wiefern sie dem Leben vorarbeitet, muſs sie darauf dringen, daſs solche Ausdrücke auch in der Sprache des Lebens nicht mehr gebraucht werden, — daſs sie wenigstens immer seltener vorkommen. Denn eben dergleichen Ausdrücke sind gar willkommen jener sophistisirenden Empirie, welche alles Sittliche erst in ein ästhetisches Spiel, und dann in ein Gebilde der Uebereinkunft (Konvention), in bloſse, sogen. Sitte etc. verwandeln möchte. Und was soll man denken, wenn selbst der Verstand, wie er als „Potenz der Manövre's" auch der Leidenschaft dienen kann, als „moralische Macht" aufgeführt, und so der „physischen", die man Körperkraft oder „Bravour" nennt, entgegengesetzt wird *)? So steigt das Verständige über das Körperliche, wie der Himmel über die Erde, empor. Freylich hat das Verständige (das Intellektuelle, heisse man übrigens den Verstand „*intellectus*" oder „Intel-

*) — „doch stemmte sich an einzelnen Punkten noch die physische Masse nachdrucksvoll gegen das Uebergewicht der Strategie und der Intelligenz, die das Resultat des Kampfes erzwang", begegnet mir so

ligenz") einen Zauber, der mächtig wirkt, zumal in Verbindung mit jenem des Aesthetischen. Dieses Zaubergebilde von „Grofsheit" oder „Gröfse" blendet auch manches sonst reinere und schärfere Auge. Wie erscheint sodann der feine, gewandte, wenn auch eben nicht sittliche, Politiker, wie erscheint selbst der kühne, aber tapfere und kluge Eroberer! Man steigert ihn wohl gar zum „Helden (Heros) der Menschheit" hinauf. So konnten neuerlich selbst ausgezeichnete deutsche Schriftsteller den Macedonier *), ohne jede nähere Bestimmung, darstellen: selbst die „Liebe des Ruhms" wurde ihm als „begeisterndes Princip", als „Enthusiasmus" in diesem schönen und hohen Sinne des Worts beygelegt! — Freylich darf auch das Bessere, das Schönere und vielleicht wahrhaft Grofse, was vermöge der „Freyheit" sich früherhin einfinden konnte, über den späteren Zerstörungen der Leidenschaft, der Selbstsucht (Ruhm- und Herrsch- oder Eroberungs-Sucht, des Ehrgeizes, der Wollust und des grausamen Hochmuths) überall nicht verkannt werden. Denn auch in dieser Hinsicht ist der Freyheitsbegriff leitend, entscheidend, während die historische Forschung nach ihrem Gesetze und an ihrem Orte sich einfindet.

eben in der Allg. Zeit. Nro. 148. Jene Sprache hingegen wurde vor einigen Jahren, nach einem bekannten Vorfalle dieser Art, in mehr als Einer deutschen Zeitschrift geführt. — Eine ältere Scholastik nannte bekanntlich alles Geistige „moralisch", so wie eine neuere alles G. „subjektiv" nennt. (§. 20. A. 2.)

*) M. vgl. „Vern. u. Verst." Th. 2., S. 65: welch ein Datum aus der alten Welt, über „Alexander den Grofsen" (?), und — welch ein Kontrast!

Wie von selbst mag sich nunmehr auch die bekannte Frage beantworten: ob zu den (wahrhaft) „grofsen Thaten" des Tugendhelden, wie sich dieser, das Besagte vorausgesetzt, zum eigentlichen „Heros der Menschheit" gestaltet, oder zu den (sogen.) Grofsthaten des ausgezeichneten Bösewichts, — kurz, „ob zum Guten oder Bösen", in solcher Auszeichnung auf jeder Seite, „mehr Kraft erfodert werde?"

I. Nur der Begriff, indem er, wenn auch die Idee voraussetzend, empirisch vortrat, mochte diese Frage aufwerfen. Denn wer könnte, wer möchte sonst die Kraft, die Stärke etc. mit dem Bösen zusammenstellen? Richtet man das Auge nun gerade auf die Erscheinung und hiemit auf die Gegenwart; so findet sich wohl eine unendliche Masse des Stoffes zum Streit' für jeden Theil. Ja, wer da einen solchen Bösewicht etc. betrachtet, wie er so fest, konsequent u. s. w., selbst im Widerstreite mit so manchem Hindernisse von Innen und Aufsen, auf seiner Bahn dahin schreitet: der mag sogar einen besondern Grad von Charakterstärke sowohl als von Thätigkeit an selbigem aufzeigen. — Aber

II. die Idee, wenn sie wieder bestimmt hervorgeht, also wenn der Begriff auf dieselbe zurückgeht, und die Ansicht der Sache dadurch bestimmt, erkennt ohne die sittliche Richtung des Willens überall keine menschliche Thätigkeit an. Wo also die erstere mangelt, da erscheint dann keine Stärke, keine Kraft, so wie diese hier in die Wirklichkeit tritt. Und flüchtig, vorübergehend und insoweit blofs scheinbar heifst dann selbst dem Begriffe jede andere noch so grofse und glänzende „Energie" im Reiche der Menschheit! Selbst der Verstand, selbst das Talent ist da, nenne man es auch „Genie", keine eigentliche Menschenkraft. —

Dem blofsen Begriffe, d. h. wie er blofs logisch in das Empirische eingreift, mufs diese Behauptung wohl paradox klingen: aber sie steht darum unter dem höhern, allbestimmenden Gesichtspunkte, nicht weniger fest. Und einleuchten kann dieselbe freylich nur dem, welcher, nach dem Obigen (§. 1., 10. u. a.), eingesehen oder sich überzeugt hat,

1) dafs und wie das Göttliche, Absolute etc. die Oberherrschaft im Reiche der Menschheit behaupte, und

2) wie das Menschliche selbst nach der Idee aufgefafst und bestimmt werden müsse.

Auch das Verhältnifs der Sittlichkeit zu den Sitten, und insbesondere zur schönen oder feinen Sitte, fodert hier eine nähere Bestimmung.

Die Aeufserungen der Sittlichkeit mögen die Sitten genannt werden, indem die handelnde Kraft der Aufsenwelt, (in dieser „objektiven Welt", wirksam oder wirkend), erscheint, und der Blick zugleich auf das Subjekt und dessen Aufstrebung zu dem Objekt' in jenem hohen Sinne zurückfällt.

Nach dieser Ansicht sind auch die Sitten keineswegs nach dem blofsen Begriffe, sondern so, wie die Idee vorausgesetzt wird, aufgefafst. — Daher das ältere Wort „Sittenlehre", selbst die philosophische; daher auch das neuere W. „Sittengesetz." Mag auch in diesen Ausdrücken die „Reflexion" vordringen; so waltet in selbigen doch nicht die blofse Reflexion. —

Die Sitten verhalten sich demnach zur Sittlichkeit wie die Früchte zu ihrem Baume: und die „feine Sitte" etc. mag da füglich die „Blüthe der Sittlichkeit"

heissen, wenn auf einem Stamme die Frucht und die Blüthe sich finden. Da gäbe es dann keinen Gesitteten, der nicht zuerst ein Sittlicher wäre. Denn dieser bildete zu jenem sich fort.

Allein der Blick in die Wirklichkeit zeigt uns die Sache wohl anders. Wenn an dem Einen dessen Sitten unverkennbar Abdruck und Wiederschein der Sittlichkeit desselben sind; so findet sich die Rechtschaffenheit oder, was hier Eines ist, die Sittlichkeit eines Anderen ohne diese Sitten und besonders ohne die feinere Sitte. Ganz können ihm freylich die Sitten, nach jener Bestimmung, nicht fehlen. Aber zum Theile kann er doch, zumal unter besondern Verhältnissen „ungesittet" heissen, ohne darum unsittlich zu seyn. Und bey einem Dritten finden sich wohl gar dessen „Sitten" — ohne die Sittlichkeit: ein bloſses Gebilde von Auſsen, also Kinder der Anbildung, Angewöhnung u. s. w., obwohl nicht ohne Selbstthätigkeit; denn mit der glücklichern, mechanischen Leitung wirkte die treibende Eitelkeit, der spornende Ehrgeiz, kurz die regere Selbstsucht im Lande des Scheins, zusammen. Daher sogar, entstanden auf dem niedrigern Standpunkte der Reflexion, die Unterscheidung: „gute und böse Sitten", so daſs letztere mit jener sogen. „Gesittung" *) und selbst mit der feinen Sitte in Einem Individuo sich zusammenfinden, wohl einen Kontrast, aber keinen lustigen oder „komischen", bildend! —

Freylich ist der Ausdruck „gute Sitten" nach jener idealischen Bestimmung, ein Pleonasmus, eine

*) Wer möchte diese mit der sittlichen Bildung, eines Menschen oder Volkes, für Eins nehmen? Aber vorbereitend dazu erscheint sie, pädagogisch betrachtet.

Sünde gegen die Logik; und der Ausdr. „böse Sitten" gar ein Widerspruch, und zwar ein realer, also gar eine Sünde gegen die Metaphysik. Aber noch können wir diese Sprache nicht ganz aufgeben. Daher müssen wir jene neben dieser festhalten: an ihrem Orte mag selbige dann immer geltender werden. Indefs entsprechen

1) die guten Sitten der Sittlichkeit im Gebiete des Aeufsern, so dafs der Sittliche übrigens zugleich gesittet oder ungesittet seyn kann; und

2) die bösen Sitten den Ausbrüchen, den Erscheinungen etc. der Unsittlichkeit, so dafs der Unsittliche zugleich ungesittet, aber auch gesittet, zumal nebenher und in einer anderen Zeit, obwohl bey derselben Gesinnung, erscheinen kann.

Auch die Sprache, welche da „gute und böse Sitten" (*bonos mores, malos mores*) aufführet, ist also kein Gebilde der blofsen Reflexion. Denn wer nimmt „die guten Sitten" noch für „die feine Sitte", den äufseren Schliff u. s. w.? Nur in einem sogenannten höheren Stande, wo der Verstand im Dienste der geschminkten Sinnlichkeit auftritt, wo insbesondere die Gescheutheit an die Stelle der Sittlichkeit gesetzt wird, mag diese Sprache noch herrschen. Da sind natürlich „Klugheit" und „Artigkeit" die eigentlichen und einzigen Aufgaben des Lebens! — Nach der blofsen Reflexion ergeben sich nur die Sitten, wie solche dann, im Kreise der Gegenwart, mit der Sittlichkeit vereint, oder davon getrennt seyn können. Daher auch die Beyworte: „wohl gesittet" und „übel gesittet", entsprechend den obigen: „gesittet" und „ungesittet." Der „Gutgesittete" hingegen entspricht den guten Sitten, alos dem Sittlichen in der Erscheinung. Immer wird hiebey, wo kein Spiel mit dem Worte obwaltet,

der innere, sittliche Grund vorausgesetzt. — Aber warum sagte man nicht eben sowohl böse gesittet, als „gut gesittet"? — Will übrigens der Etymolog, nach jener Gemeinheit „ländlich sittlich", die „Sittlichkeit" selbst von der Sitte, von den blofsen Sitten und folglich vom Aeufsern ableiten; so mag er, was nun eben das Wort betrifft, vollkommeu Recht haben. Wenn er aber nicht begreift, dafs und wie die Metaphysik im Fortgange der Bildung den Sinn d. W. ganz anders bestimmen und festsetzen konnte, obsiegend mit ihrem höheren Rechte über die Grammatik und hiemit oder insofern auch über die Logik: dann mufs er entweder

a) alle Sittlichkeit aufheben, da und wie solche zuerst im Innern, der Gesinnung etc., und so eigentliche Sittlichkeit ist, oder

b) den inneren Grund ingeheim voraussetzend, wie die Sitten in die guten und bösen, so auch die Sittlichkeit in die gute und böse abtheilen. Allein wie abstofsend wäre, bey dem gegenwärtigen Kulturstand' der Sprache, „die böse Sittlichkeit", ungeachtet solcher Analogie (abgesehen indefs von dem Widerspruche, welcher den Grammatiker in der gedachten Voraussetzung beschleichen würde)!

Mit gutem Grunde erfassen wir demnach, bey dem besagten Gange der Bildung in Bezug auf Sache und Sprache, auch diesen Gegenstand metaphysisch oder, was hier Eines ist, philosophisch, herabsteigend von dem Höhern zum Niedern, ohne jedoch die Sprache der Reflexion an ihrem Orte aufzuheben. So erfassen wir

I. die Sittlichkeit und hiemit die Sitten nur als Erscheinung derselben;

II. die guten und bösen Sitten, mithin auch den Gutgesitteten etc., und

III. die blofsen Sitten, wie solche mit der Sitte zusammentreten, mithin auch den Wohlgesitteten etc.

Also nur dann, wenn der Gesittete mit dem „Wohlgesitteten“ Eins ist, kann er von dem Sittlichen (im Gebiete des Aeufseren) getrennt seyn. — Wenn ferner nach Nro. I. der „Gesittete“ mit dem „Sittlichen“ zusammentritt; so waltet hier, wie bemerkt, die Idee. Aber indem sich dieser zu jenem erst fortbildet, slso der Ges. erst nach dem Sittl. vorgestellt wird, findet zugleich eine Bestimmung nach dem Begriffe sich ein: wie nämlich letzterer auf den Gang der sittlichen Bildung hinzeigt. Fassen wir aber den Gesitteten unter Nro. III. mit dem Sittlichen unter Nro. I. zusammen, den besagten Kanon der menschlichen Denkweise zugleich anwendend; so ergeben sich hier folgende Btstimmungen: der Sittliche und Gesittete

A. sind Eins, oder fallen zusammen, nach der Idee, wie diese den Gesichtspunkt der Vollendung aufstellt, verbindend die Zukunft mit der Gegenwart u. s. w.;

B. sind verschieden, oder treten auseinander, nach dem Begriffe, wie dieser den Gesichtspunkt der Gegenwart oder Beobachtung — aber im Menschenreich', also unter Voraussetzung der Idee — aufstellet; und

C. vereinigen sich immer mehr, nach Idee und Begriff, indem jene stets wiederum hervorgeht, oder, was eben so viel ist, dieser auf jene zurückgeht, aussprechend das Gesetz des Fortschritts — zum Bessern, Vollkommnern, heisse dann solche Fortbildung „Vervollkommnung“ oder „Veredlung“, — bildend das gedachte Princip, und so den eigentlichen Gesichtspunkt der Menschheit, wo sie gerade im Unterschiede von

der Gottheit und der Natur erfaſst werden muſs, aufstellend.

Selbst die schöne oder feine Sitte schlieſst sich auf solche Art an die Sittlichkeit an, obwohl diese Sitte insoweit, als dabey eine äuſsere Bildung, Anleitung u. s. w. entscheidend mitwirkt, immer zugleich eine eigene und besonders frühere Leitung etc. fodert. Wem hingegen die Sittlichkeit mangelt; dem wird auch diese Sitte, trotz jeder glücklichen Vorbildung und Vorübung, immer mehr entschwinden. Dasselbe gilt von dem „Anständigen“ (*decorum*), „Schicklichen“ u. dgl. Selbst die „Grazie“ erscheint unter diesem Gesetze der Menschheit, wie viel auch die Besonderheit, welche da von Seite des Geschlechts hinzukommt, zugleich bestimme. — Ja, auch in diesem Felde des Schönen tritt die Vernunft als Seherin, und die Erfahrung als ihre Zeugin auf:

1) wie ersetzt der innere, geistige Gehalt, der reine und tiefe Sinn, zur Humanität oder zum Wohlwollen (Bonhommie) gestaltet, — den Mangel an dieser äuſseren Bildung, besonders im Fortgange, auf mehr als Eine Weise; und

2) wie verliert hingegen dieser äuſsere Schliff seinen Reiz, seine ästhetische Kraft allmählig, d. h. immer mehr, sey es auch, daſs der unsittliche Geist eben nicht ausbreche, — selbst durch dessen geheime Zerstörung geschwächt und aufgehoben!!

Auf solche Art zeiget freylich die Erfahrung nicht, wenn der Blick auf die nächste Gegenwart eingeschränkt, oder auch weiterhin nur auf diese und jene einzelne, glänzende Erscheinung geheftet wird. — Aber aus dem Gesagten folgt keineswegs, daſs die äuſsere Bildung mit der innern, sittlichen, nicht zu verbinden sey, eben damit das Göttliche in die-

sem Kreise der Menschheit desto völliger siege: vereint mit der Phantasie und mit Allem, was zu diesem Behufe die Natur gewähren kann, soll der Verstand hier dem Einen Vernunftzwecke dienen!

Und nun, nachdem wir das sittliche Wirken auf mehr als Einer Seite betrachtet haben, sind wir im Stande, das Verhältnifs zwischen der innern und äufsern Gesetzmäfsigkeit näher zu bestimmen.

Anmerk. 1. Wenn Sailer in seiner „Erziehungslehre" sagt: „Die Wahrheit und Klarheit des Begriffs wurzelt in der Schönheit des Gemüths, nicht diese in jener"; so ist, wie man sieht, hier die Schönh. d. G. Eines mit der Güte des Willens: aber so erklingt zugleich in jenem Worte, dem Obigen zufolge, ein Idealisches (in mehr als Einer Hinsicht). Uebrigens bildet dieser Ausspruch ein Seitenstück zu dem Worte, welches derselbe Schriftsteller schon vor 26 Jahren, in seiner Vertheidigung gegen Nicolai, gesprochen hat; „Mache dein Herz rein, dann wird dein Kopf helle werden!" Dieser Ausspruch betraf zunächst die „Aufklärung", so wie jener die Philosophie: aber man weifs, wie letztere mit ersterer zusammenhängt. Und wie stimmen wohl diese Aeufserungen zu dem, was neuere deutsche Schriftsteller über den subjektiven Grund aller Philosophie (im Gegensatze mit der Sophistik und hiemit der „Aufklärerey" sowohl als der „Sophisterey") aufgestellt haben? — B. 1. S. 21. bis 29. — Ferner: wie verhält sich wohl „die Wahrheit und Klarheit des Begriffs" zu dem metaphysischen und logischen Bestandtheile aller Philosophie? (Daselbst S. 36.) Wenn aber die Wahrheit etc. in der Schönheit etc. wurzelt; so besteht diese nicht ohne jene, selbst in der wissenschaftlichen oder logischen Gestaltung. Man erinnere sich dessen, was dort S. 68 bis 71 über die tiefere Wahrheit" des Hrn. Prof. Weifs bemerkt ist!

Anmerk. 2. In dem „schönen Kampfe der Tugend" erklingt auch insofern ein Idealisches, als nach der schärfern Bestimmung, welche der Begriff auf dem Grunde der Idee gewährt, erst weiterhin (wie an seinem Orte gezeigt werden soll) von der T. die Rede seyn darf: insoweit ist hier, in diesem Ausdrucke, die Zukunft mit der Gegenwart zusammengefafst. — Erscheint aber die „Tugend" selbst kämpfend, siegend über jedes mächtige Hindernifs im Aeufsern, über jeden Feind der Menschheit sowohl als den lockenden und zauberischen Reiz, wie dort, in der schöneren Dichtung vom Herkules: dann stellet sich der schöne Tugendkampf noch von einer besonderen Seite und im weitern Umfange dar. Es ist, was da sich zeiget, der Kampf des Tugendhaften in solcher Auszeichnung, also des Helden der Menschheit, aber zugleich so, wie dieser Kampf überall dem Wirkungskreise des Menschen, mehr oder weniger, angehört. Und indem wir diesen Kampf mit jenem vergleichen, bewährt sich wieder die Unterscheidung zwischen dem Schönen an sich und als Erscheinung oder dem Schönen im äufseren Kreise der Menschheit: wenn der Blick, der betrachtende, dort allein auf den inneren Grund gerichtet ist; so gehet er allerdings hier blofs vorzüglich auf das Aeufsere und hiemit, da jener stets vorausgesetzt ist, Erscheinende.

Anmerk. 3. Mit der „Ehre" hängt das Lob, mit der Schande der Tadel zusammen, wenn jenes und dieses gegründet sind. Dasselbe gilt vom Beyfalle, in dieser praktischen Hinsicht. Selbst das Wohlgefallen und Mifsfallen, selbst die Billigung und Mifsbilligung (mit Bedauern oder mit Verachtung) beziehen sich demnach auf das äufsere Handeln, sey auch der Blick zuerst und dann immer zugleich auf den inneren Grund gerichtet. Ist nun die Ehre ein Ausflufs der Achtung; besteht sie in demjenigen Urtheile der Mitmenschen, welches die Sittlichkeit voraussetzt: so erscheint die wahre, bleibende

Ehre nur im Gefolge der Tugend, so fällt sie, von dieser Seite betrachtet, mit der „Glückseligkeit" (§. 29.) zusammen. Mithin gilt auch von der Ehre: sie ergiebt sich nur dem, der sie nicht beabsichtigt. Daher jenes Bekanute: „die Ehre folgt der Tugend, wie der Schatten seinem Körper." Und dieselbe Bewandtnifs hat es mit dem „Ruhm", wenn überall im Reiche der Menschheit nur dasjenige dauert, was an dem Einen, sittlichen Centralpunkte befestigt ist. Eine Politik, die sich vom Gesetze der Sittlichkeit losreifst, spielet also nur mit dem Wort' „Ehre", wie oft sie auch dasselbe ertönen lasse: es dienet ihr blofs zum Köder des Stolzes, der Eitelkeit u. s. f., um durch physische Kräfte (in Verbindung mit jenen geistigen, die jedem Zwecke dienstbar sind) irgend eine ausgezeichnete Wirkung in diesem Lande der Erscheinungen hervorzubringen oder — zu erlangen, zu erreichen. Aber was folgt, was mufs folgen, im Reiche der Menschheit? — Heifst übrigens „Ehrliebe" so viel als „*amor honesti*"; dann fällt selbige mit der „Tugendliebe" in Eins zusammen. Und so nimmt wohl jener das Wort, welcher die „Ehrliebe" der „Ehrsucht" und dem „Ehrgeiz" scharf entgegensetzt, oder auf die „wahre Ehrl." dringt. Für einen Solchen gilt das Nämliche, was oben (B. 1. S. 299 u. 354) für den „moralischen Eudämonisten" sprach. Aber was fodert gleichwohl die Wissenschaft, und selbst ein schöneres, praktisches Interresse? —

Anmerk. 4. Das „Interessirte" steht dem Edeln, in der Gesinnung und dann in der That, entgegen. Wie von dem „Entschlufs", dem „Herzen", der „Billigung" etc , so kann auch von dem „Interesse" etc. erst da, wo das Aeufsere zugleich in Betracht kommt, die Rede seyn. Aber welch eine Abweichung (Anomalie) und welche Verschiedenheit des Sinnes stöfst uns bey diesem Fremdlinge auf! Da begegnen uns:

a) „Interessirt" und — „Interessant";

b) das Allgemeine: „die Sache hat kein Interesse", oder: „hat ein Interesse für mich": nur kann weder (den) Gott noch das Thier etwas „interessiren"; und:

c) „ein schones" und „ein wildes Interesse": aber nur letzterem entspricht „der Interessirte"; und der „Reiz" oder das „Reizende" mag auch dabey sich finden, während bey dem, was „interessant" heifst, die sittliche Grundlage nicht fehlen darf. Wenigstens unter den Gebildetern dringt der Blick auf selbige vor. —

Uebrigens ist der Ausdruck: „strebe nach sitlicher Veredlung!" konkret und folglich populär, gleich jenem: „strebe nach sittlicher Bildung!" (B. 1. S. 339.); und zugleich findet, wie man sieht, die Reflexionssprache Statt, die auch im Reiche der Natur eine „Veredlung" setzt. Spricht man aber von der „Veredlung der Menschheit", zumal von der „fortschreitenden", oder von dem, was da „menschenveredelnd" heifst: so schwebet immer zugleich das Aeufsere vor, wie solches im Reiche der Menschheit liegt, und wie eben durch den Einflufs des Sittlichen die Ordnung und Schönheit des Sinnlichen befördert wird.

Anmerk. 5. An die Stelle der Sittlichkeit setzte ein Idealistiker, indem er nicht wenig von der „Ehre" sprach, „die heilige Sitte." Bekanntlich ward auf dem Wege der idealistischen Rückwirkung gegen den Kantianismus (nicht ohne dessen Schuld, auf mehr als Einer Seite) „die Sittlichkeit" gebrandmarkt. Noch vor einiger Zeit konnte selbst ein sehr ausgezeichneter Kopf so ruhig als fest und kräftig sprechen: „Es ist ein ruchloses Wort, die Sittlichkeit, möcht' ich's in meinem Leben nicht mehr hören!" Und man weifs, wie es jüngsthin wieder, in der Identitätsschule, aufgenommen ward. (B. 1. S. 102.) Was wäre aber wohl „die heilige Sitte", zumal im Vergleiche mit der „feinen" oder „schönen", die natürlich dort, wo

„die Bestien, die todten Hunde“ etc. *) erschollen, nicht Platz finden konnte? Wenigstens dem „Stein in der dritten Potenz“ mufste dieselbe weichen. So hiefs übrigens der „Mensch“ und zwar in der ernsten Sprache der Wissenschaft, — nach dem beliebten und jener Identität ganz entsprechenden Gange der Steigerung. — Was aber das Prädikat „heilig“ betrifft; so zeiget die Religionsphilosophie, dafs, wo immer die nähere Bestimmung der Wissenschaft eintritt, die Heiligkeit nur Gott (wie dem Menschen nur die Tugend, wenn etc.) zukomme, und warum oder wiefern gleichwohl im praktischen Vortrage das Beywort „heilig“ auch in Bezug auf den Menschen gebraucht werden könne. Allerdings mag auch in einer Darstellung der Moralphilosophie da, wo das Sittliche unter dem Merkmale der Unendlichkeit vorkommt, und die Idee gerade vordringen darf, „heilig“ für „sittlich“ gesetzt werden. So nannten wir oben das Moralgesetz „das heilige Gesetz.“ Wo aber die wissenschaftliche Bestimmung nach dem Begriffe der Freyheit eintreten mufs: da verschwindet das Wort „Heiligkeit“ etc.; und erst in der Religionsphilosophie kann das Heilige mit wissenschaftlicher Bestimmtheit zur Sprache kommen. Allein sobald nun die Frage entsteht: „was ist denn heilig oder das Heilige?“; so fällt der wissenschaftliche Blick auf das „Gute“ und hiemit auf das „Sittliche“ zurück, so tritt letzteres vor! Diefs ist es, was jene „Erläuterung e. H.“ etc. noch hin und wieder (nach der besagten Darst d. Religionsphilosophie) in das hellere Licht setzen sollte, mit besonderer Rücksicht auf dasjenige, was auf dieser Seite „Noth“ schien im „deutschen Vaterlande“, zumal wie sich da, vermöge der bekannten Reaktion gegen den kantischen und hyperkantischen „Moralismus“, eine feinere Mystik mit jener Idealistik verbunden, ja wie der idealistiche Terrorismus unver-

*) Gegen Solche, welche dem Identitätssysteme nicht beystimmten. Und was ist noch jünsthin erschollen! —

Bayerische Staatsbibliothek München

kennbar selbst würdige und vorzügliche Denker, die eben sonst dem Identitätswesen nicht anhingen, von dem sittlichen Grundpunkte in Ansehung des Höchsten weggeschreckt hatte! — Uebrigens klingt „die heilige Sitte", wie auffallend auch das Wort in Ansehung der Sache seyn mag, allerdings besser als die sittliche Sitte, können wir gleich, dem Obigen zufolge, eine mit der Sittlichkeit verbundene und eine davon getrennte Sitte wohl unterscheiden. — Und:

Anmerk. 6. „Die schöne Inkonsequenz", die oben schon vorkam, hängt sichtbar mit dem „schönen Kampfe der Tugend" zusammen. Nicht eben im Gebiete der Erscheinungen, und besonders nicht aus dem logischen Gesichtspunkte, sondern aus dem idealischen betrachtet, heifst diese Inkonsequenz „schön, rühmlich" u. dgl.: sie ist, wenn auch ingeheim, der Konsequenz entgegengesetzt, welche bey dem „Naturalisten", der lebt wie er lehrt *), sich findet. Letztere ist wahrlich eben nicht schön: also etc.! — Aber wohl kann eine gewisse, formelle Aesthetik auch über diese Konsequenz einen Schein des Höheren verbreiten **). — Allerdings giebt es auch eine Inkonsequenz, die, nach derselben tieferen Ansicht, keineswegs schön ist, z. B. im Getriebe jener Politik, die mit

*) Ganz anders lautet jenes bekannte Wort Cicero's über die bessern Anhänger von Epikur's Lehre: „*qui dum alii homines videantur dicere melius quam facere, sic hi mihi videntur facere, melius quam dicere.*" (*De fin.* II.) War diese Inkonsequenz nicht schön? Und hing sie nicht mit dem „Geiste, der besser war als der Buchstabe", zusammen? —

**) M. s. auch davon ein merkwürdiges Datum im 2t. Th., der Schrift „Vern. u. Verst." S. 94. — Wem es übrigens auffiel, dafs der Verf. sich wieder da und dort auf seine frühern Versuche beruft; der bedenke: ob ein Schriftsteller, der seit mehr als 20 Jahren rastlos im Felde der Philosophie gearbeitet hat, und der sich be-

„sitlichen", wie mit „religiösen" Formeln spielet, d. h. selbige nur als Larve ihrer unsittlichen Plane gebraucht. Allein diese Inkonsequenz und jene Konsequenz fliefsen ja aus Einer Quelle. Also um diesen so interessanten als wichtigen Punkt recht erfasseu zu können, mufs man zuvörderst den Unterschied zwischen dem metaphysischen und dem logischen Bestandtheile der Philosophie recht gefafst haben. (B. 1. S. 9 u. 69.) Wer da gerade von dem logischen und dann selbst von dem empirischen Gesichtspunkt' ausginge: wie könnte der, möchte ihm auch sonst das Idealische nicht fremd seyn, einer „schönen Inkonsequenz" Etwas abgewinnen? Ihm müfste sich vielmehr die Frage aufdringen: „Giebt es denn eine schöne Difformität, Disharmonie u. s. w.?" — Auch folget aus unserem Princip des Fortgangs, dafs und wie die schöne Inkonsequenz sich zur schönen Konsequenz, zufolge der ewigen Einheit des Wahren, Guten und Schönen, fortbilde.

§. 37.

Wie sich demnach die innere Gesetzmäfsigkeit zur äufseren (die Moralität zur Legalitat) verhalte. — Nähere Bestimmung, gegen eine kritische und eine idealistische Einseitigkeit. — Ein weiterer Blick auf das Verhaltnifs der Sittenlehre zur Rechtslehre.

Drey Gesichtspunkte müssen hier zuvörderst wohl unterschieden werden: der pädagogische, der ethische, und der juridische.

wufst ist, dafs ihm stets die Sache am Herzen lag, nicht wünschen müsse, dafs er recht oder ganz gefafst werde, dafs man daher einsehe, wie er sein Späteres an das Frühere anschlofs, selbst indem er seine Ansicht zu vervollkommnen strebte! Man bedenke insbesondere das Eigenthümliche der Philosophie als Wissenschaft auf diesem Wege der Kultur, da und wie solche alles Menschliche umfafst! — Wie der Partheygeist solche Zurückweisungen aufnehmen oder auslegen werde, diefs war leicht vorherzusehen: wer sollte aber nicht, bestimmt durch einen höheren Grund, auch über so Etwas ruhig wegsehen?

I. Auf dem Standpunkte der Pädagogik erscheint die Legalität vor der Moralität. Denn ein „Legales“ heifst jenes der Sittlichkeit Günstige, was auf dem gedachten Wege der Fortpflanzung uud der Erziehung entstehen kann: eine Vorbereitung für den sittlichen Zweck, eine „Vorübung, ja eine Angewöhnung des Guten“! Wer jedoch diesen Gesichtspunkt einseitig verfolgte; der müfste den Menschen nur als einen Gegenstand der „Abrichtung“ erfassen, folglich in eine Maschine für den Staat ihn verwandeln, gerade wie ihn der Naturalist als eine Maschine der Natur, und der Mystiker als ein Gefäfs und eine Maschine der Gottheit (?) betrachtet. — Auch im durchgeführten (konsequenten) Mysticismus schwebt nur das „Idol“, nicht das „Ideal“, vor: und wie leicht mag die Mystik an jene pädagogische Einseitigkeit sich anschliefsen! Aber diese Ansicht der Mystik hebt, recht verstanden, dasjenige nicht auf, was oben (§. 4. w. w.) für dieselbe in anderer Hinsicht, wiewohl selbst da nicht schlechthin, gesagt ward. — Nein, das Gute als solches, d. i. nach der Idee und dann nach dem Begriffe der Freyheit aufgefafst, kann nicht „angewöhnt“ oder „angebildet“ werden. Nach der letzteren Ansichtt ist es ja vielmehr ein Erzeugnifs der Frey- oder Selbstthätigkeit *): §. 27. Also waltet in dem Ausdrucke „Angewöh. des Gut.“ bereits die Reflexionsansicht, welche den Blick zugleich auf das Physische, was da Mittel, Werkzeug und Gegenstand der sittlichen Kraft seyn soll, hinrichtet.

*) Man vergesse nimmer, dafs nur dem Menschen ein „Selbst“ zukommt, und dafs, wenn die Selbstthätigkeit mit der „Spontaneität“ Eins ist, diese nur vom Willen ausgehen kann. Ungern bemerke ich eben bey einem sonst ausgezeichneten philos. Schriftsteller eine andere Ansicht dieser Sache.

Aber wohl ist die Erziehung auch in dieser Hinsicht von großer Bedeutung. Denn wie manches Hinderniſs der Tugend findet da von Seite einer schiefen, unglücklichen Erziehung Statt. Lange und mächtig wirkt eine solche Verbildung (Verziehung). Und sey auch nunmehr, indem die Freythätigkeit, selbst in der Richtung auf das Göttliche, eintrat, der Wille gut: wie viele Zeit und Kraft muſs da ein solcher Mensch auf die Bekämpfung dieses „Illegalen" (dieser Unarten, dieses Eigensinns u. s. w.) verwenden! So ist denn ein Solcher viel weniger geschickt zur Realisirung des Einen, was ideell vorgesetzt ist, in dem äuſsern Kreise der Menschheit, in der Anwendung auf diesen und jenen Gegenstand: also kein Werkzeug der „Vorsehung", kein Wohlthäter der Menschheit, wie irgend ein Anderer, welchem bey derselben Geistesrichtung das glücklichere Loos fiel! Indeſs bedenke man ja — denn leicht greifet hier die empirische Denkweise zu weit! — immer zugleich, wie jeder Miſston, welcher von dieser Seite in der Menschenwelt vorkommt, vermöge der Idee sich auflöset, und wie nach der allbestimmenden (universellen) Denkweise jedes menchliche Einzelwesen, welchem der wahrhaft gute Wille nicht mangelt, zu setzen oder zu würdigen ist: §. 6. u. 32.

II. Auf dem Standpunkte der Moralphilosophie*) erscheint die Moralität vor der Legalität: diese ist um jener willen; jene bildet sich zu dieser fort, eben im Gegensatze mit dem Miſsgriffe, mit dem Irrthume u. s. w. Hier gilt eigentlich die Verdeutschung: innere und äuſsere Gesetzmäſsigkeit, während dort die Legalität nur Zweckmäſsigkeit, so wie ihr Gegentheil Zweckwidrigkeit, genannt werden dürfte, je nachdem nämlich

*) des Philosophen, in diesem Vergleiche mit dem Pädagogiker!

das Angebilde als Vorbereitung dem sittlichen Zwecke günstig oder ungünstig ist. Wohl aber ist die äufsere Gesetzmäfsigkeit zugleich Zweckmäfsigkeit. Hier kommen auch die Folgen, als Zweck des Handelnden, in Betracht. Wer da spricht: „der Handelnde darf blofs auf das Gesetz, nicht auf die Folgen der Handlung, sehen"; der hat Recht in Bezug auf die innere Sphäre des Guten (9. u. 26.): aber in Bezug auf die äufsere hat er, dem Vorhergehenden zu Folge, ganz Unrecht, d. h. er irret, als (wissenschftlicher) Denker. Denn hier ist von den „Folgen" nicht die Rede, wie selbige dem sinnlichen Triebe zusagen, oder wiefern sie dem Handelnden irgend einen Vortheil versprechen; sondern wiefern sie mit dem gedachten „Erfolg" (§. 35.), im Kreise einer menschlichen Sehekraft, möglicher Voraussicht u. s. f., zusammenhängen, also wie das „Physische" überall Mittel des „Moralischen" seyn kann und soll. So beziehen sich die Folgen auf das All der Menschheit, und dann auf irgend Einen (besonders den Mitmenschen) nur insofern, als hier das Sinnliche unter der Form des Uebersinnlichen vorkommt. Und so mufs hier auch das „Nützliche" oder die „Nützlichkeit" bestimmt werden. Wie ganz anders erscheint selbiges dann, verglichen mit dem, was dem Eigennutz oder irgend einem gemeinen, empirischen Zwecke, der mit jenem der Sinnlichkeit (sey es auch im „Staate") zusammenfällt, entspricht! Daher die schöne Maxime: „nicht zu glänzen, sondern zu nützen!" — Und:

III. Auf dem Standpunkte der Rechtsphilosphie*) erscheint die Legalität allein,

*) des „Juristen", selbst des reinen, nicht — zunächst — des positiven, in diesem Unterschiede von dem „Moralisten" (d. h. hier des Ethikers oder Moralphilosophen)!

da und sofern hier die Moralität nur vorausgesetzt wird. Wie nun der Rechtsgelehrte als solcher von der letzteren nicht spricht; so kann er die erstere nicht die äufsere Gesetzmäfsigkeit nennen. Er nennt selbige die Gesetzmäfsigkeit schlechthin. Und vergleicht man den ethischen und den juridischen Gesichtspunkt; so tritt auf der einen Seite die Sittlichkeit, und auf der andern die Rechtlichkeit auf, = d. Moralität und Legalität. Man sieht, wie auch in dieser Verdeutschung der bemerkte Genius unserer Sprache sich offenbart. — Indem wir, auf dem ethischen Standpunkte, die innere und äufsere Handlung, oder Gesinnung und That (§. 32.) unterscheiden, fällt die „Moralität“ mit jener, und die „Legalität“ mit dieser zusammen, wenn diese kein Mifsgriff, und jene nicht unsittlich ist. Sonst entspricht der einen, wie man sieht, die „Immoralität“, und der anderen die „Illegalität.“ Wo aber dem beobachtenden Geiste die Legalität oder Illegalität als solche unverkennbar ist: da mag er auch, blofs darauf sein Auge richtend, wegsehen von dem inneren Grunde. Also davon, ob dieser Grund sittlich oder unsittlich sey, d. i. von der Absicht des Handelnden nimmt der Jurist eben keine Notiz. Sonach können wir das äufsere Gebiet der Freyheit entweder

1) in Verbindung mit dem inneren — „moralisch“, aber in dem tieferen Sinne, welcher das Religiöse nicht ausschliefst: §. 8. —, oder

2) als ein blofs äufseres — „juridisch“ — auffassen und betrachten.

Wer nach Nro. 1. verfährt, gehet von der Idee aus, und behält selbige stets im Auge, so dafs er sie wieder, bald da bald dort, besonders hervorhebt oder geltend macht. Wer hingegen nach Nro. 2. verfährt, setzet die Idee blofs voraus; und kann er nun eben, nach der Aufgabe seiner Wissenschaft, auf das Innere

nicht eingehen: so kann auch die Idee nicht besonders oder als solche hervorgehen. Aber negativ, als warnender Leitstern, mufs selbige auch einem Solchen stets vorschweben. Denn nur so ist sie wahrhaft vorausgesetzt. Wer dagegen, auftretend als „Rechtslehrer", oder als „Rechtsgelehrter" handelnd, die Idee nicht einmal voraussetzet: der ist — der blofse Empiriker (Empirist?), also nur ein sogenannter „Jurist", wie er dann auch heissen, oder was er auch vornehmen mag. Er kann allerdings — spielen mit den Worten „Freyheit, Recht" u. s. w. Allein nimmermehr kann er, genau betrachtet, auch nur ein äufseres Gebiet der Freyheit setzen: denn wie möchte ein Solcher den Menschen als „Person" oder „Selbstzweck" erkennen? (§. 10. u. 20. A. 4.)

Betrachten wir nun das Unterscheidende beyder, der Moralität und Legalität, weiter im Felde unserer Wissenschaft; so erhellet leicht aus dem Obigen, dafs und wie die eine mit der sittlichen Form, und die andere mit der sittlich zu betreibenden Materie zusammenhängt. (§. 25. u. 32.) Hier stellt sich ein Aeufseres, wie dort ein Inneres, dar. Und das sittliche oder „heilige" Gesetz erscheint überall: dasselbe umfafst die ganze Sphäre der Menschheit. Aber es gehet, wie bekannt, von Innen aus: „das Reich Gottes (§. 29.) ist in Euch!" — Auffallend ist, denke ich, auch in diesem biblischen Worte das wachrhaft Idealische und hiemit das Universelle, trotz einer nationellen Beziehung. (§. 10.) — Und wie nun das Unbedingte, realisirt in dem Innern, hervorgehet; wie jedes Bedingte und zuvörderst das Verständige nur ihm dienet, nur zu dessen Ausführung gebraucht wird: so schliefset das Aeufsere sich, immer mehr, harmonisch an das Innere an. Praktisch tritt also die Einheit des Niederen mit dem Höheren ein.

Aber so wie das äufsere „Objekt“ dem Verstand', im Dienste (entweder) des guten oder des bösen Willens, vorliegt: so kann auch der Unsittliche, Selbstsüchtige u. s. f. eben dasselbe, was sonst dem sittlichen Zwecke entspricht, und was die konkrete Sprache des Lebens nur in dieser Hinsicht ein „Gutes“ nennt, klüglich ergreifen. „Man thut das Gute, aber nicht in der guten, schönen Absicht.“ Wer weifs nicht, dafs und wie der feinere Heuchler, heisse er auch Politiker, durch solche Thaten den guten Ruf, den Ruhm des Menschenfreundes, des fleifsigen Arbeiters etc., und damit irgend eine glänzende oder behagliche Stelle zu erlangen strebt? U. s. w. Was oben (§. 25.) in Bezug auf das Innere bemerkt ward, gilt auch bey diesem Blick auf das Aeufsere. Daher nun der „Schein des Guten, die Larve oder Maske der Tugend!“ Nur in diesem Gebiete der Erscheinungen kann so Etwas vorkommen. Daher also, wenn die äufsere Gesetzmäfsigkeit in einem solchen Falle unläugbar ist, die Legalität ohne die Moralität, gerade wie dort, wo der theoretische Irrthum, der Mifsgriff bey der sittlichen Stimmung vorkommt, die Moralität ohne die Legalität! (§. 35.)

Allerdings, im „Weisen“ als Ideal' sind Moralität und Legalität nicht einmal unterscheidbar. Allein wer selbige schlechthin als Einheit setzt, der kann auch keines der beyden Worte mehr gebrauchen. Denn die Sprache, das Wort, setzet den Begriff und hiemit die Unterscheidung voraus. Wer aber blofs unterscheidet, nicht trennt, weiset selbst auf das Ideal zurück, indem er jene Worte ausspricht, da eben die Unterscheidung von der ursprünglichen Synthese, wie solche vermöge der urspr. Anerkennung des Einen in der Tiefe etc. sich einfindet, ausgeht. — Darum werden dann auch im Kreise des

Handelns, in Bezug auf diese menschlichen Erscheinungswesen, Moralität und Legalität keineswegs so vorgestellt, als könnten sie, wissenschaftlich unterschieden, in der Wirklichkeit schlechthin von einander getrennt seyn. Nur im Kreise der Gegenwart, nur bis zu einem gewissen Zeitpunkte ist eine von der anderen trennbar. Denn so wie der Mensch, irgend Einer, auf dem Wege der ächten Bildung fortschreitet, also dem Ideale sich völliger annähert, — in demselben Grade verbindet sich die Legalität mit der Moralität. Und wer jene zu erheucheln verstand oder zu erkünsteln vermochte; dem entschwindet, verlassen von der innern Gesetzmäſsigkeit, auch die äuſsere immer mehr, wenn er in seiner Richtung beharret. So entscheidet auch hier die Idee; und natürlich kommt es wieder, jenes Axiom: im Reiche der Menschheit dauert kein Niederes ohne die Grundlage des Höheren! Und auch hier bestätigt die Erfahrung den Ausspruch der Vernunft, 1. bey einem schärferen Blicke in die Wirklichkeit, und 2. bey der anhaltendern, fortgesetzten Beobachtung; denn im Menschenreiche ist selbst die Erfahrung, auf dieser Seite betrachtet, nicht schlechthin auf den Kreis der Gegenwart eingeschränkt. — Darum tritt die „Historie" so schön neben, d. h. nach und nächst, der „Philosophie" auf! — Ja, es giebt auch eine weitere Erfahrung; und darauf beruft sich, wer von der Idee ausgehet, mit gutem Grunde, widersprechend jedem scheinbaren und vielleicht glänzenden Beweise, welchen da eine gewisse Empirie aus ihrem Kreise der Wirklichkeit auf- und vorbringen mag.

Nunmehr ist, hoffe ich, einleuchtend, daſs besonders die Unterscheidung zwischen Moralität und Legalität recht eigentlich dem Reiche der Menschheit angehöre. Kant setzte auch diesen

Punkt in das hellere Licht. Und indem er diese Unterscheidung als solche bestimmt hervorhob, entstand in seiner Schule die Losung:

Moralität und Legalität sind verschieden.

Da er aber nicht bestimmt von der Idee ausgegangen war; da er sodann eben so wenig bestimmt oder ausdrücklich auf dieselbe zurückging, und folglich das Gesetz des Fortschritts, wie dadurch jenes Verhältnifs modificirt wird, nicht hervorhob: so konnte auch von dieser Seite die Reaktion in der spätern, idealistischen Schule folgen. Daher die schneidende Erklärung des Hyperidealismus:

Moralität und Legalität sind Eins,

so recht im Gegensatze mit jener Losung des Kantianismus! „Beyde sind absolut Eins; die Unterscheidung ist ein Kind der Reflexion, die über das wahre An-sich Nichts aussagt", deren Aussage also, genau betrachtet, ganz nichtig ist! Aber wie oft und kräftig auch, in dem bekannten, dogmatischen Tone, besonders diese Erklärung gegeben ward: irgend eine weitere Ergründung, irgend eine nähere Bestimmung ist mir dabey überall nicht vorgekommen. Also war auch da, selbst im besten Falle, nur ein Machtspruch. Und waltete in diesem nicht die Einseitigkeit sowohl als die Uebertreibung, indefs er sich für den Gipfel (Kulminationspunkt) der Wissenschaftlichkeit ausgab? — Auch hier entscheidet die gedachte Bestimmung der Sache nach „Idee und Begriff"; und besonders in der Anwendung auf diesen Punkt mag sich dieselbe bewähren:

I. Moralität und Legalität sind Eins zufolge der Idee, wenn oder wie solche das „Ideal des Weisen" (den Weisen als Ideal) darstellt. Denn in diesem erscheint nicht allein die vollkommen realisirte Vernunft und hiemit die absolute Sittlichkeit, sondern

auch der vollkommene Verstand und mithin eine derselben entsprechende Legalität. Moral. u. L. sind also hier von einander schlechthin unzertrennlich, folglich — absolut Eins. Nur bedenke man, daſs, wer die beyden Worte (wenn auch sprechend von der Einheit) gebraucht, die Unterscheidung und hiemit einen Unterschied zwischen M. u. L. voraussetzt; so wie der, welcher unterscheidet, nicht trennt, die Einheit voraussetzet, oder (insoweit) darauf zurücksieht. Immer weiset die ächte philosophische Analyse auf die ursprüngliche Synthese zurück. — Ferner:

II. Moralität und Legalität sind verschieden nach dem Begriffe, so wie dieser, als Begriff der Freyheit und zugleich mit der Wahrnehmung des Sinnlichen verknüpft, den Menschen in seinem Bildungsgange auf dieser Seite zeigt. Denn nur allmählig entwickelt sich das Ewige in der Zeit, in diesem Kreise der Menschheit durch irgend ein Individuum; nur allmählig äuſsert, nach dem Bildungsgesetze eines endlichen Geistes, das Absolute seine Oberherrschaft, direkter und indirekter Weise. Also wer es wahrhaft „gut meynt", der ist moralisch, mag er es auch „übel treffen", und folglich die moralische Handlung zugleich illegal (ein Miſsgriff, oder mit einem Irrthume behaftet) seyn. Und wie auffallend ist nach dem Obigen, in irgend einem der gesetzten Fälle, die legale und zugleich immoralische Handlung! Denn bloſs nicht-moralisch ist überall keine Handlung: §. 19. Diese Trennung der Moral. von der Legal. findet sich besonders da, wo die Belohnung als Lohn betrachtet wird, d. h. wo selbige nach der ethischen Ansicht (§. 29.) gar nicht vorkommt. — Und:

III. Moralität und Legalität vereinigen sich immer mehr nach Idee und

Begriff, indem eben dieser auf jene zurückgeht, also nicht beschränkt auf die Gegenwart, oder blofs irgend einen gegebenen Zeitpunkt auffassend, das Kommende (Künftige) hinzunimmt. Denn so gehet das Ideal wieder bestimmt hervor: das Absolute gesetzt oder vorgesetzt zu der weitern Anstrebung. So erscheint dieses Eine, wie es sich völliger entwickelt, vermöge des Fortgangs oder Fortschritts, wie solcher dem Menschen, im Unterschiede von der Gottheit und dem blofsen Naturwesen, angehört. Praktisch tritt solchergestalt die Einheit des Bedingten, auch von der Verstandesseite, mit dem Unbedingten ein: nicht die absolute unter Nro. I., aber doch eine stets gröfsere! So gestaltet sich die Moral. zur Legalität. Aber auch indirekter Weise zeigt sich diese Gestaltung oder, was hier Eines ist, jene Oberherrschaft des Absoluten, des Sittlichen (αγαϑον), indem die Legal. ohne die Moral. dahin schwindet, indem die feinste, gepriesenste Klugheit immer mehr, selbst vor dem physischen Auge, als „Thorheit" erscheint, und nun hier die Mifsgriffe etc. im Gefolge der Inkonsequenz herankommen. — Hat daher nicht selbst jenes populäre Wort: „dummer Teufel", einen tieferen Sinn? —

Demnach entspricht

die Einheit — der Idee,

die Verschiedenheit — dem Begriffe, und

die Vereinigung — der Idee und dem Begriffe.

Aber wo die Einheit schlechthin auftritt, da gilt immer jene vollendete, unbeschadet der gröfsern oder vollkommnern, die vermöge solcher Vereinigung, nach unserm Gesetze des Fortschritts, sich einfindet. Nur diese ist des Menschen Zweck. Allein eben diese ist nur dadurch erreichbar, dafs man sich jener, wie solche als Idealpunkt in das Reich der

Menschheit eingeht, immer mehr annähert. Und gleichwie die Vereinigung dadurch entsteht, dafs die Verschiedenheit auf die Einheit zurückgeführt wird: so ergiebt sich durch die Verbindung der ewigen und zeitlichen Denkweise (Ansicht der Dinge) die menschliche, in diesem Umfange des Worts; und selbige bewährt sich immer als solche, sey es dann, dafs man als Denker

1) pädagogisch verfahre, d. h. von der zeitlichen Ansicht zur ewigen aufsteige, nach der Reflexion oder dem Begriffe überhaupt, indem man jedoch die Idee voraussetzt, — oder dafs man

2) philosophisch verfahre, d. h. nach der Idee, indem man davon ausgeht, oder sie als solche hervorzieht, von der ewigen Ansicht zur zeitlichen herabsteige.

Auch im Gebiete der Philosophie als solcher mag jenes Verfahren da und dort Statt finden, aber ohne Widerspruch und Verwirruug nur dann, wenn zuerst das philosophische bestimmt eingetreten ist, heisse dann übrigens das eine „analytisch" und das andere „synthetisch" oder nicht. (§. 10. Note: aber stets in Verbindung mit §. 4.)

Wie also unsere Bestimmung der Sache von der Idee ausging; so gehet sie wieder auf dieselbe zurück, ohne jedoch den Begriff (und was hinzukommt, indem zugleich das äufsere Gebiet der Menschheit betrachtet wird) auszuschliefsen. Diese Grundansicht, diese Vorstellung der Einheit, der Verschiedenheit und der Vereinigung ist nun bereits in Bezug auf mehrere Kardinalpunkte unserer Wissenschaft aufgestellt und erörtert worden. Aber ist dieser Gegenstand nicht der ernstlichsten Theilnahme jedes Denkenden werth? Besonders in der Anwendung auf das Verhältnifs zwischen Moralität und Legalität hat (wie

ich hoffe) die Ansicht, welche man als die menschliche auszeichnen dürfte, ihre Gültigkeit bewährt *).

Werfen wir noch einen Blick in das juridische Gebiet; so erhellet leicht aus dem Gesagten, wie sich das Rechtliche zum Sittlichen (der rechtliche Mann etc. zum sittlichen oder „rechtschaffenen") verhalte. Es kehret, wie man sieht, eben die Bestimmung wieder, welche über das Verhältnifs zwischen dem Gesitteten und Sittlichen gegeben ward, nach demselben Leitsterne der Idee und des Begriffs. Auch das Rechte, im Unterschiede vom Rechtlichen als solchem, gehet sonach hervor, ganz entsprechend jenem Praktischen: „er hat Sinn für das Rechte, er besitzt das Rechte" u. s. w. Daher die Rechtschaffenheit = der Sittlichkeit, sey auch bey jener zugleich ein Blick auf die äufsern Verhältnisse. So entschied, wenn auch ingeheim, die idealische Bestimmung. Denn, fürwahr, der blofs Rechtliche (Legale) ist nicht der „Rechtschaffene"! —

Spricht man aber z. B. von dem „lebendigen Sinne für Wahrheit und Recht"; so waltet auch

*) Hoffentlich wird nun kein Kantianer mehr sagen: „Idee und Begriff werden in der Hand des Verf. zu einem Zauberstabe, womit er die streitenden Partheyen nach Belieben (?) trennt und vereinigt." Und noch einmal, um der Sache willen: wo findet sich in der idealistischen Schule diese Ansicht der Idee, theils an sich theils in ihrem Verhältnisse zum Begriff? (Nur poetisch ging hin und wieder ein Tieferes, nach Platon, hervor: und wie oft trat überdiefs „die Idee" dem Begriffe oder „den Begriffen" feindlich entgegen!) Weit entfernt zu denken, dafs er da ein absolut Neues gebe, wünscht der Verf. nur, dafs man prüfen möge, ob nicht eine weitere Ergründung, eine nähere Bestimmung sich vorfinde?

hiebey der Blick auf das Innere ob. Ja so erscheinet das innere Band, welches das Rechtsgesetz mit dem Sittengesetze, wie dieses von dem Einen Absoluten ausgeht, verknüpft: §. 20.

Wenn der Begriff, voraussetzend die Idee, das „Naturrecht" und die Moralphilosophie (d. Rechtslehre und d. Sittenl.) unterscheidet; so ist es die Idee, welche, hervortretend als solche, sie stets wieder verbindet. Möge nur hinwieder, indem der wissenschaftliche Blick auf die Verbindung gerichtet wird, die Unterscheidung nicht aus dem Auge schwinden! Ganz dieselbe Bewandtnifs hat es mit den zwey positiven Anstalten der Menschheit, wovon die eine dem innern, und die andere dem äufsern Gebiete der Freyheit entspricht: Kirche und Staat, so wie diesem die „Legalität", und jener die „Moralität" — im gedachten Verbande mit der Religion — zufällt. Wenn vor einiger Zeit, wo zumal die negative Aufklärung regierte, die Unterscheidung bis zur Trennung fortgetrieben ward: soll nunmehr dagegen die Vermischung oder Verschmelzung regieren? Und was heifst dann, wenn der Begriff nicht verbannt wird, „den Staat unter der Idee auffassen"? Wohl kann er ohne die Idee nicht als Institut der Menschheit (§. 10.), ja gar nicht — als Staat, im Unterschiede von der Despotie etc. — aufgefafst werden *). Allein

*) So verräth, genau betrachtet, auch diese Rede der Zeit: „man mufs den Staat unter der Idee" etc., eine Beschränktheit. Und wenn ein sonst wackerer Mann, der, getrieben durch gewisse Umstände, von Kant und Fichte zur Identitätslehre fortging (überging), letzthin als Recens. einer neuen Rechtslehre zugleich äufserte: „man mufs sich über die in ihrer Art schätzbare Reflexionsansicht von Kant, Fries u. A. erheben"; so schrieb er dem Kantianismus wieder

dürfen wir darum „die Einheit des Staates und der Kirche“ schlechthin aufstellen? Natürlich begegnen dem, welcher die Wahrheit in der Mitte aufsucht, auch hier die Extreme; natürlich müssen wir in dem Grade, als wir uns von jedem der letztern entfernen, der ersteren näher kommen.

I. Die Empirie, in diesem Felde, blickt einseitig auf den „Begriff“: daher setzet sie eine Rechtlichkeit schlechthin ohne die Sittlichkeit. So waltet der beschränkte Kopf, die Unkenntnifs in Ansehung des tieferen Punkts! Denn Scharfsinn und eine Masse positiver Kenntnisse kann sich dabey wohl einfinden. Fehlt aber der Tiefsinn gänzlich; herrscht die Selbstsucht; ja ging die beschränkte Ansicht eben aus dem unreinen Sinne, aus dem unsittlichen Triebe hervor: dann verschwindet in der Theorie sowohl als in der Praxis des Empirikers, jede eigentliche Tugend oder Sittlichkeit wie ein „leerer Name“; dann gelten „Klugheit“ und „feine Sitte“ für die zwey Pole des Lebens; und die Religion in ihrer innern Verbindung mit der Sittlichkeit sinkt zum Kapzaum des Pöbels, zur Maschine des sogen. Staats herab. Es ist der „über-

„die höhere und feinere Reflexion zu! Als ob die bloſse, d. i. von der Idee entblöſste, Reflexion über das Rechtliche sowohl als über das Sittliche Etwas aussagen könnte, wie sehr auch dieselbe verfeinert oder gesteigert seyn möchte! So wichtig ist auch das oben Bemerkte: B. I. S. 211. Auch genügt wahrlich die Formel „das Humane“ so wenig, als jene neue eines Anderen „das Divine“, wenn der Mensch nicht bestimmt sowohl im Gegensatze mit der (bloſsen) Natur, als in der Beziehung auf Gott erfaſst wird, wie nämlich dort ein wesentlicher, d. h. realer (obwohl nicht trennender) Unterschied, und hier nächst der Abhängigkeit eine innere, reale Verbindung hervorgehet.

feinerte" Empirismus, welcher da, im Flusse der Zeit, also schaltet. — Was hierbey sonst noch hervorkommen mag, bildet blofs eine Modifikation. — Und:

II. Die Idealistik blickt einseitig auf die „Idee." Zur Absolutheit wird der Staat selbst hinauf gesteigert. Mit dem Aeufsern wird das Innere vermischt, verwirrt. Denn jede Unterscheidung soll ja als ein Gebilde der Reflexion dahin schwinden. Da nun aber der Staat gleichwohl im Aeufsern hervorgeht; so stellet sich die Macht unter dem Bilde des sogen. Unendlichen despotisch dar: der Hyperidealismus führt, nach der Konsequenz, zu demselben Resultate! — Die Zauberworte: „Idee, Einheit, Organismus" u. s. w. ändern in der Sache nichts ab. So Etwas mag höchstens noch die philosophischen (?) Kinder der Zeit blenden, bezaubern. Und wo der unreine Sinn waltet, da spielt nur das Wort „Idee": §. 4. bis 6. Natürlich berühren sich dann auch hier die Extreme; denn es ist dasselbe (irrationale) Princip, welches sie verbindet.

Nein der „Jurist" als solcher beschränkt sich auf das äufsere Gebiet der Freyheit. Aber als Mensch kann er aus dem innern überall nicht heraustreten. Die Moralität ist es, welche, nach der Bestimmung des Menschen betrachtet, dieses „All" umfafst und durchdringt: §. 7. u. w. Folglich setzt derselbe, wenn er ein philosophisch gebildeter Mann (Mensch) ist, die Idee nicht allein voraus, indem er sich im Felde der „Jurisprudenz" beschäftigt; sondern er gehet auch in jedem besondern Falle bestimmt auf dieselbe zurück, sey es auch, dafs sie ihm in diesem Felde nur negativ als Leitstern diene. So erfafst der würdige Jurist, Rechtsgelehrte, Geschäftsmann u. s. w. selbige besonders da, wo das

Höchste der Menschheit in Widerstreit mit irgend einer mächtigen Schranke der Aufsenwelt kommt. Und sonach erkennt derselbe vor Allem, dafs

1) ohne die Grundlage der Sittlichkeit keine bleibende Rechtlichkeit sey, und dafs

2) ohne die sittliche Freyheit, wie nun die erworbene — §. 26. — genannt werden darf, keine bürgerliche politische etc. seyn oder bestehen könne.

Auf solche Art erfüllen Moralität und Legalität den Kreis der sittlichen Wirksamkeit. Und nun erst, nachdem dieselben in ihrem gegenseitigen Verhältnisse erkannt sind, kann die „Pflichtenlehre" füglich eintreten, da eben die Pflicht auf der einen Seite an die Moral., und auf der andern an die L. sich anschliefst.

Anmerk. 1. Man sieht wie da, in Bezug auf die innere und äufsere Sphäre des Guten, „die Bestimmung, der Beruf, die Aufgabe und der Zweck des Menschen" in Eins zusammenfallen. So erscheint nun die menschliche Bestimmung in ihrer Vollständigkeit. (§. 16.) Sagt man aber, dafs der Mensch auch zur „Glückseligkeit" bestimmt sey; so unterscheide man ja dieselbe wohl, wie sie im Plane des Schöpfers in Bezug auf den Menschen liegt, und wie sie im Gesichtskreise eines Menschen vorkommen mag: sie kann, wissen wir, nicht Zweck des Handelnden, sondern nur Gegenstand des sittlich Reflektirenden seyn; und nur so erscheint sie zugleich als Zweck des Schöpfers in diesem Plane. (§. 29.)

Anmerk. 2. Trefflich stimmt zu dem bemerkten Gesetze des Fortschritts jenes evangelische Wort: „Wer hat, dem wird gegeben; wer aber — das Rechte — nicht hat, dem wird auch das, was er hat, genommen werden." Also zur Moralität wird sich die Legalität, zur Immoralität die Illegalität gesellen; oder:

habenti moralitatem dabitur et legalitas, non habenti — etiam legalitas auferetur. Und wenn das Wahre dem Legalen, wie das Gute dem Moralischen, in diesem Gange der Bildung, entspricht; so erscheint selbst in der Zeit (dem physischen Auge) insoweit die ewige Einheit des Wahren und Guten: §. 7. Aber man sieht, wie das Gute im Kreise der subjektiven Menschheit überall entscheidet.

Anmerk. 3. Wenn die Legalität offenbar vom Gesetze (*lege*) abstammt, und das letztere den innern und äufsern Kreis der Menschheit umfafst: sollte dann nicht auch die innere und äufsere Legalität aufgestellt werden, so dafs erstere mit der Moralität Eins wäre? Ja sollten wir dann nicht selbst diese auf gleiche Art eintheilen, so dafs nur die blofs äufsere Legalität als Rechtlichkeit erkannt werden dürfte? — Das Wort „Legalität" ist nun einmal aus dem juridischen Gebiete in das moralische übergegangen: wie also dort das positive Gesetz und hiemit das Aeufsere galt, so erhielt die Legalität schon als solche eine Beziehung auf dasselbe. Darum erscheint die Moralität, wenn sie neben der Legal auftritt, immer zunächst als ein Inneres. Nur die Tugend hat, wie an seinem Orte gezeigt werden soll, zugleich eine hervortretende Beziehung auf die Aufsenwelt. — Wie sollen wir aber das blofs Legale, wo es verwerflich ist, nennen? „Das Gesetzliche"! Gut, wenn dabey nicht auf das Gesetz der Sittlichkeit selbst Schatten fällt: eine Erscheinung, die bekanntlich der Empirie, welche mit idealistischen oder ästhetischen Floskeln spielt, gar willkommen ist. (§. 31.) — Und:

Anmerk. 4. „Wer blofs um der Belohnung willen Gutes thut, handelt blofs legal":

a) Ist da Gutes? Kann da selbst jener konkrete Sinn gelten? Wenigstens an ihrem Orte, und zwar als Leitstern selbst im Kreise des Lebens, fodert die Wissenschaft eine schärfere Bezeichnung, sey es auch eben nicht die scholasti·

sche: ein Solcher thut wohl Gutes; allein er thut zugleich Böses, und zwar jenes nur der Materie, dieses aber der Form nach. (§. 25.) Und:

b) Hat das Wort „Belohnung" hier Statt? Man befindet sich auf dem ethischen Gebiete. Und wer hat hierbey die juridische Bedeutung bestimmt im Sinne? Also zu wünschen ist allerdings, das W. Beloh. möge in solcher Verbindung nicht mehr gebraucht werden. Denn wie viel Unheil ist schon daraus entstanden! Es kann ja der Vortheil oder Lohn an die Stelle der Beloh. treten. (§. 29.) Um so glücklicher mag solche dann im ethischen Sinne des Worts, also in Verbindung mit der eigentlichen „Glückseligkeit", an ihrem Orte hervorgehen, nicht mehr an den Eigennutz, die Gemeinheit u. dgl. erinnernd, sondern als Folge des Guten im Universum jedes reine Gemüth freundlich ansprechend. Dann mag selbst auf die Beloh. im juridischen Sinne ein schöneres Licht fallen, zumal wenn erkannt wird, daſs, wie die Legalität von der Moralität, so auch die „Rechtspflicht" von der „Gewissenspflicht" nicht trennbar (obwohl unterscheidbar) sey.

Zweyter Abschnitt:

die

Lehre von den Pflichten.

§. 38.

Wie sich der reine Begriff der Pflicht zu jenem der Sittlichkeit verhalte. — Gewissenspflicht und Rechtspflicht.

Wenn die sittliche Wirksamkeit beyde, die innere und äuſsere Gesetzmäſsigkeit, in sich begreift; so begegnet uns auch die Pflichtmäſsigkeit in

selbiger. Denn auf das Innere und Aeufsere bezieht sich die Pflicht. Heifst diese nun die durch das Gesetz bestimmte Nothwendigkeit zu handeln; so unterscheiden wir das Sitten- und das Rechtsgesetz:

1) die Sittlichkeit kann und mufs schon in der Gesinnung erkannt werden; aber die Plicht fodert Thaten, d. h. erst da, wo die äufsere Handlung eintritt, kann von der Pflicht die Rede seyn; und:

2) wie das Aeufsere in Verbindung mit dem Innern, oder auch nur als Aeufseres erfafst werden kann; so können wir auch die Pflicht ethisch und juridisch, zunächst in Bezug auf das Innere und dann zugleich auf das Aeufsere, oder auch in Bezug auf das letztere allein betrachten.

So verstattet, ja so fodert allerdings auch die Pflichtmäfsigkeit eine doppelte Ansicht, wenn man nicht etwa mit Kant die „pflichtmäfsige" Handlung und die „Handlung aus Pflicht" unterscheiden will. Letztere ist, nach seiner Bestimmung, die sittliche, erstere hingegen nur die rechtliche (blofs legale). Aber nach jener Bestimmung dürfte man die Pflichtmäfsigkeit überhaupt aufstellen, und selbige als die Uebereinstimmung der Handlung mit dem Gesetze erklären.

Betrachten wir nun die Pflicht ethisch, aber im ganzen Umfange; so erscheint uns dieselbe mit der Moralität, wie diese zur Legalität fortgeht, verbunden. Oder: die Pflicht schlieset sich auf der einen Seite an die M., und auf der andern an die L. an, wenn der wissenschaftliche Blick erstere stets in der Gesinnung zuerst auffafst, sie noch immer von der letzteren (der L.) unterscheidend, obwohl zugleich damit verbindend. Man weifs, wie die Moralität der

Form, und die Legalität der Materie entspricht: §. 25. u. 28. Man weifs ferner, wie zugleich die Einheit der M. u. L. vermöge der Idee gesetzt ist. Auch hier geben wir diese Einheit, indem die Unterscheidung eintritt, keineswegs auf: sie schwebet vielmehr stets im „Weisen als Ideal" vor, wo immer dieses wahrhaft sich einfindet, oder die Unterscheidung nicht in die Trennung sich auflöset.

Auf gleiche Art beziehet sich nun die Pflicht auf die Form und die Materie: sie gehet, nach der ethischen Ansicht, immer von der ersteren aus; sie geht also zur letzteren erst, obwohl nothwendig, fort. Insoweit fällt der Pflichtbegriff mit dem Grundbegriffe der Sittlichkeit zusammen. Aber so erhellet zugleich das Unterscheidende beyder, selbst im Gebiete der Ethik:

a) wohl kann der Begriff des Sittlichen so erfafst werden, dafs er die innere und die äufsere Sphäre des Guten, nach §. 9., umfasset; aber

b) die Pflicht kann erst in der letzteren aufgeführt werden, so dafs ein Gesetz der Wissenschaft uns nicht erlaubt, den „Begriff der Pflicht", sage man auch den „reinen", an die Spitze zu stellen.

Bekanntlich tritt der Pflichtbegriff auf solche Art nicht selten, im ethischen Gebiete, auf. Wer hingegen ein „Princip der Pflicht" fodern könnte, welches, im Vergleiche mit jenem der Sittlichkeit, ein ganz anderes wäre: der müfste wohl den besagten Verband mit der Moralität im tiefsten Grunde nicht erkannt haben. Wie schön und kräftig hat sich dieser Grund schon in der alten, klassischen Welt ausgesprochen! Glänzend trat das Innere, welches eine neuere Zeit Form genannt hat, über das Aeufsere empor; und nur in Verbindung mit jenem konnte dieses in den heiligen Kreis der Pflicht eingehen.

I. Die Form, in solchem Gegensatze mit der Materie, führt uns zu dem Subjekte. Und wenn dieses, von dem Gliede der Menschh. nicht trennbar, den Gedanken an das absolut Höhere und hiemit an die innere, reale Verbindung der Menschheit mit der Gottheit hervorruft: so erscheint auch die Pflicht, ausgehend von der Form, überall unzertrennlich von dem wahrhaft Göttlichen. Mit dem Objekte in der metaphys. Bed. d. W. tritt sonach die Pflicht zusammen. (B. 1. S. 228) Und wenn dem Guthandelnden als solchem nicht eben das Göttliche in uns und folglich in ihm vor dem Auge des Geistes steht; wenn dieses Göttliche oder Höhere als solches in der Linie des Handelns (S. 184) gar nicht vorkommt, ist es gleich, indem das Eine vorgesetzt wird, eben nicht ausgeschlossen: so zeiget sich, nach dieser idealischen Bestimmung, auch in der Pflicht das Höhere, Objektive, wozu das Subjekt nur emporstreben kann und soll. Objekt und Subjekt, Gott und der Mensch! Sey es auch, dafs die religiöse Ansicht bis zum Worte eben nicht vorgedrungen oder ausgebildet war: sie fand dennoch, in ihrem tiefsten Bunde mit der ethischen, sich ein, wo immer mit dem Worte „Pflicht" nicht gespielt wurde, oder die (eigentliche) Heucheley nicht Statt fand. Wer möchte diese den „Tugendhelden" jener alten Welt, also Jeglichem, den uns die Geschichte als einen Edeln schildert, zuschreiben? Mag man aber das nicht: mufs dann nicht eingeräumt werden, dafs einem Solchen eben das Eine, was in jedem Sinne des Worts absolut ist, unter dem Ausdrucke „Pflicht" etc. vorschwebte? Denn in der Menschheit als solcher konnte ja überall keinem Gesunddenkenden die Vollkommenheit, Unbegränztheit u. s. f. erscheinen. Und erblickte man die Beschränktheit im Men-

schen, in der Menschheit aber das All, das Absolute in jenem Sinne: so hatte eben die Gottheit diese Gestalt angenommen, so erschien sie praktisch (in der Sphäre des Handelns) unter diesem Worte. Dafs aber eine solche Ansicht und Sprache entstand, kommt eben daher, weil da

1) ein lebendiger Sinn für das wahrhaft Höhere obwaltete, und weil

2) zugleich die ethische Ansicht, wie solche die Menschheit in der Erhabenheit über die Natur auffasset und darstellet, vordrang.

Also auch da ist es die Sache, nicht das Wort, worauf unser Augenmerk zuerst fallen soll. So begegnet uns dann in jenem Alten:

„die Pflicht um der Pflicht willen!“ ein schönes und grofses Wort; ganz harmonisch mit jenem:

„das Gute um des Guten willen!“, so wie mit jenem Worte des Lebens, selbst nach Fenelon, so weit die Vorstellung dieses Edeln wohl gültig ist:

„Gott um Gottes willen!“

Man erinnere sich, da über diesem Gegenstande noch so mancher Widerstreit waltet, des oben Gesagten: §. 7., 20., 25. u. 29. Nein, denke ich, wer nach dem Worte „Pflicht“ oder „Gott“ den Charakter der „heidnischen“ (?) oder „christlichen“ (!) Tugend bestimmen will, gehet überall auf die Sache nicht ein, klebend an dem Standpunkte einseitiger Reflexion. Aber das Nämliche gilt dem Mystiker, welcher da nichts weiter findet, als ein „mühseliges und undankbares Jochziehen.“ Denn so erscheint diesem die Pflicht, gerade wie der (wenigstens von Seite der Phantasie ihm verwandte) Idealistiker in dem „Sittengesetz“ eine bleyerne Last des Geistes erblickt. Also wie viel auch

jenes Wort von seinem reinen Klange durch die Einseitigkeit und Uebertreibung einer bekannten Schule, in der alten und in der neueren Zeit, verloren habe, zumal indem die Rückwirkung auf der anderen Seite eingriff; so bestehet dasselbe, an seinem Orte, doch immer als die Losung aller Besseren: „Die Pflicht um d. Pfl. w.!" Daher auch die Ausdrücke: „Es war meine Pflicht, die Pflicht fodert" u. dgl. Wo diefs immer mit herzlichem Ernste gesprochen oder gedacht wird: da findet sich jene idealische Bedeutung. Und dazu führt selbst die Form, wenn sie der Materie, wie diese dem sinnlichen Trieb' im Widerstreite mit der Vernunft zusagen kann, entgegentritt. Aber

II. die Materie, wenn und wie solche der Legalität nächst der Moralität entspricht, leitet den Blick auf das Objekt, welches der sittlichen Bearbeitung als Gegenstand vorliegt, — das äufsere, oder, nach jener Schrift von Bouterwek, „die empirische Objektivität." Also hier gilt: Subjekt und Objekt, der Mensch und die Natur! Und so erscheint, indem wir auf die obige Setzung zurücksehen, der Mensch als Subj. zwischen dem rationalen und empirischen (metaphysischen und physischen) Objekt in der Mitte:

Objekt, Subjekt, Objekt;
Gott, der Mensch, die Natur.

Aber diese Bestimmung ist nur in Bezug auf den Menschen als handelndes Wesen, in diesem Umfange, gültig. Denn wie derselbe zuvörderst und dann immer zugleich als Glied der Menschheit erfafst werden mufs: so wird ihm, wie gesagt, auch ein Objektives im ersten Sinne („ein Göttliches") zuerkannt. — Indem nun die Pflicht, auf der anderen Seite, an die Legalität sich anschliefst, gehet das Sinnliche als Gegenstand der Pflicht hervor. Daher

die „Pflichtobjekte"; daher die Rede: „das" (oder „es) war meine Pflicht" u. dgl. Voraussetzend die Form, gehet der Blick hierbey zunächst auf die Materie. Und im Kreise des äufseren Lebens dringt natürlich diese Seite, diese Ansicht der Pflicht vor, ohne jedoch jene formelle, ursprüngliche aufzuheben, wenn die Pflicht wirklich, ethisch und im ganzen Umfange des Worts, erkannt ist.

Auf solche Art umfasset die Pflicht beyde Sphären des Guten. (§. 9.) Für die innere gilt die metaphysische Ansicht des „Objektiven" und hiemit die Setzung:

Objekt und Subjekt.

So erscheint der Mensch unter dem Objekte. Und für die äufsere Sph. des G. gilt die physische Ans. des Obj. und somit die Setzung:

Subjekt und Objekt.

So stehet der Mensch über dem Objekte, d. i. über der Natur, über allem Bedingten, welches ihm, so weit es in seinen Kreis eintritt, zur Behandlung gegeben ist. Also im Kreise der Pflicht, unter dem ethischen Gesichtspunkte, kommen nothwendig beyde Bedeutungen des Wortes „Objekt" etc. vor. Ja, jedes weitere Nachdenken, jede weitere Beobachtung und Prüfung dessen, was mir Andere (die Mitdenker oder Mitarbeiter im Felde der Philosophie) geben, verstärkt meine Ueberzeugung, dafs ohne diese Unterscheidung weder die Tiefe noch die Schärfe sich im erfoderlichen Grad' einfinden könne. Ein wackerer Mann gestand mir in der Leipz. Lit. Zeit. zu: „wohl verstanden, sey auch das Höhere, Absolute etc. objektiv zu nennen." Aber nicht etwa nur „bittweise", sondern recht ernstlich mufs selbiges also genannt werden: es ist ja das erste, allbestimmende Objekt! Folgt dieses nicht

nothwendig, sobald man zugiebt, das Absolute oder Göttliche sey eben so wenig nur ein Logisches oder Formales (im logischen Sinne), als ein blofser, leerer Schall? — §. 1. A. 1. — Oder was folget, wenn Jemand mit Hrn. Prof. Weifs in dem „Unendlichen das einzig ganz Positive und Reelle" erkennt? — §. 4. A. I. — Denn in diesem Gegensatze mit dem „Handgreiflichen" ist das Unendliche offenbar Eins mit dem Absol. oder Göttlichen. Nur der Naturalist mufs jene Unterscheidung verwerfen. Allein was immer so leicht vordringt und eingreifet, ist nicht nur die empirische Ansicht des Obj., wie man daran gewöhnt ist; sondern auch der Intellektualismus, welcher das Subjektive = Denken so gern obenan setzet: ja die ethische Ansicht selbst, sofern der Freyheitsbegriff dergestalt vordringt, dafs die Idee aus dem Auge schwindet! Denn auch so erscheint das „Subjekt" schlechthin über dem „Objekte", da eben nur die Selbstthätigkeit etc. ins Auge gefafst wird. (§. 22.) Darum wies der Verf. an mehr als Einem Orte so vorzüglich auf jene Unterscheidung hin, indem er anwandte, was in der 1t. Aufl. nur angedeutet oder ausgesprochen war, und was er auch in seinem letzten Versuche erläutert hatte. Und besonders durch diese Anwendung in der Lehre von den Pflichten erhält, wie ich hoffe, auch jener „Hauptpunkt" das völligere Licht.

Nennet man die Pflicht „die sittliche Nothwendigkeit zu handeln", so wird offenbar das unbedingte Soll ausgesprochen. Denn es wird gefodert, dafs Jemand gerade so und nicht anders handle. Sagt man auch: „du mufst handeln, und zwar so . . ., wenn du deine Menschenwürde behaupten willst"; so ist der Charakter

des Unbedingten durch diese Sprachform als solche keineswegs aufgehoben: eben in der Menschenwürde spricht dasselbe, wenn auch in der stoischen oder kantischen Denkweise, zugleich hervor. Und allerdings ist, indem man hier vom Handeln spricht, der Blick zugleich auf das Aeufsere gerichtet. Die Pflicht hängt also zusammen

1) mit dem sittlichen Gesetze, insbesondere mit dem sittlichen Gebote, und

2) mit dem abgeleiteten Gesetze der sittlichen Wirksamkeit.

Wie dort, §. 20., das Sittengesetz, ja insoweit der sittliche Imperativ selbst von dem Einen Höheren unzertrennlich war: so kann nunmehr auch die Pflicht und hiemit auch das Pflichtgebot davon nicht getrennt werden. So entscheidet auch hier zuvörderst die Idee. Wer also Etwas über die Pflicht setzen kann, der hat sie nicht wahrhaft erfafst. Und wie der (ethische) Begriff das moralische Gesetz im Unterschiede von dem physischen auffafst, oder das erstere durch den Gegensatz mit dem letztern bestimmt: so unterscheidet er nun die Pflicht von dem Zwange, nämlich von dem blofsen Zwange! Denn die ältere, scholastische Unterscheidung zwischen dem „moralischen und physischen Zwange", so wie jene zwischen „moralischer und physischer Nothwendigkeit", wird eben nicht aufgehoben oder schlechthin verworfen. Aber auf den tiefsten Grund weiset zunächst das einfache Wort: „Freyheit und Nothvendigkeit, Pflicht und Zwang." Indessen mag hier auch die Unterscheidung zwischen der unbedingten und bedingten Nothwendigkeit Statt finden: wie im Moralgesetze (B. 1, S. 198), so erscheint uns dann auch in der Pflicht das unbedingt Nothwendige.

Noch völliger mag nunmehr einleuchten, daſs sowohl der, welcher in der Moralwissenschaft mit dem Begriffe der Pflicht beginnt, als derjenige, welcher denselben aus dem Gebiete der Ethik ausschlieſsen will, gegen ein Gesetz der Wissenschaft verstoſse.

Eben weil die Pflicht, ethisch betrachtet, beyde Sphären des Handelns umfaſst; so kann von der „Pflichttreue" erst hier die Rede seyn. Und schön tritt selbige mit der Gewissenstreue zusammen: §. 35. Sey es, daſs zunächst die Achtung der Pflicht oder für d. Pfl. auf ihre Weise kräftig eintrete; so findet doch nicht minder die „Pflichtliebe" Statt. So verbindet auch hier die Liebe sich mit der Treue! Denn die Liebe verschwindet, wo irgend ein mystisches, idealistisches oder ästhetisches Spiel die Achtung aufhebt. (§ 24.)

Fragt man aber nach dem „Verpfichtungsgrunde"; so tritt die formelle Seite, in gedachten Sinne des Wortes, vor: so weisen wir, zuerst jeden materiellen Grund verwerfend, auf die oben gegebene Antwort zurück. (§. 20.) Denn es ist ja die Frage: ob der Mensch sich selbst, oder ob Gott ihn verpflichte. Und sonach verschwindet der Streit zwischen dem „Philosophen", welcher den Verpflichtungsgrund in der menschlichen Natur aufsuchte, und dem „Theologen", welcher selbigen in dem göttlichen Willen fand. Den scheinbaren Widerspruch aber, daſs Ein und dasselbe menschliche Wesen, nach dem Begriffe der Freyheit oder nach dessen Bestimmung, das Verpflichtende und Verpflichtete, das Verbindende und Verbundene sey, löset wohl nur die gedachte Unterscheidung in Absicht des Menschen. (B. 1 S. 201 u. 202.)

Die Pflicht heiſst daher auch Verbindlichkeit. Nennt man sie aber „Obliegenheit"; so

dürfte unter diesem Worte besonders die religiöse Ansicht hervorgehen, also das „Objekt über dem Subjekte" erscheinen. So findet sich dieses Wort (Obl.), ist es gleich beynahe veraltet, besonders im religiösen Vortrage ein. Bey Reinhard z. B. kommt es nicht selten vor.

Wie aber nächst der moralischen Ansicht die juridische eintritt, so stellt sich vornehmlich die Verbindlichkeit dar. Die materielle Seite der Pflicht tritt demnach hervor, entweder zugleich oder allein, je nachdem letztere ethisch oder juridisch betrachtet wird. Und da im Gebiete des Aeufsern, nach der rechtlichen Betrachtungsweise, der (blofse) Zwang Statt findet; so erscheint die Rechts- oder Zwangspflicht im Unterschiede von der Gewissenspflicht. So stellet sich das Recht der Pflicht gegenüber: und wir sehen, wie den Verpflichteten auf der einen Seite, so den Berechtigten auf der andern. Wenn aber das eigentliche Recht nur im Reiche der Menschheit Statt findet; so ist das Eine, was dem Menschen von dem blofsen Naturdinge wesentlich unterscheidet, hiebey stets vorausgesetzt. Wie von den Pflichten der Thiere, so ist auch von den Rechten d. Th. überall keine Rede, wo nicht eben eine idealistische oder ästhetische Spielerey obwaltet. Im Thierreiche gilt nur das sogenannte „Recht des Stärkern." Und findet sich dieses auch in der Menschenwelt ein; so ist es nur da, wo die Menschheit verkannt, und wo sie in denen, welche das sogen. Recht ausüben, gar nicht realisirt ist: die Mächtigen oder Starken dieser Art sind des schönen Namens „Mensch" nicht werth. (§. 10.) So dringt die idealische Bestimmung stets wieder vor. Will indefs eine gewisse Empirie, auf diese und jene Data der Erfahrung sich stützend, auch den Thieren die

„Vernunft" und hiemit das „Recht" zusprechen: nun, so erhebt sie eben die Thiere zu Menschen; und dann hat der Skeptiker noch immer die Aufgabe, für den Begriff des blofsen Thiers das Substrat zu finden. Insoweit waltet dann nur ein Wortstreit ob. Denn wir setzen voraus, dafs er kein blofser Empiriker sey, oder das Göttliche im Menschen verkenne. Und er sehe überdiefs wohl zu, wie er, folgerecht verfahrend, es anfangen möge, dafs er in der Wirklichkeit nicht den „gesunden Verstand" gröblich beleidige, oder gar das Brandmal der „Narrheit" sich aufdrücke! — Wie nun im Reiche der Menschheit das berechtigte Wesen dem verpflichteten, der Mensch dem Menschen, gegenüber steht: so liegt der Grund der Verpflichtung und Berechtigung in Beyden, da und wiefern ein Jeder Glied der Menschheit ist. Nur in so fern, als er in diesem Sinne des W. Mensch ist, wird der eine für den andern verpflichtend. Denn nur so erscheint der Mitmensch als „Selbstzweck." Also entscheidet jenes Eine auch in der negativen oder rechtlichen Bestimmung. Wer übrigens auf die Erfüllung der Rechts - oder Zwangspflichten allein das Heil der Menschheit (des Staats) gründen wollte; den müfsten wir erinnern an das grofse Gesetz, welches in dem innern Verbande der Rechtlichkeit mit der Sittlichkeit aufgezeigt worden ist: §. 37.

Mag also gleich in der Einen Pflicht mehr als Eine Seite erkannt, mag insbesondere mit wissenschaftlicher Bestimmtheit der Unterschied zwischen der sittlichen und rechtlichen („moralischan und juridischen") Verbindlichkeit aufgestellt werden: so müssen wir doch von diesem Standpunkte der wissenschaftlichen Reflexion stets wiederum zu dem höhern, idealischen Gesichtspunkte, von dem wir ausgingen, zurückkehren. Denn nur

so erscheint uns das wahrhaft Absolute in seiner Oberherrschaft, d. i. allumfassend und allbestimmend im Reiche der Menschheit. Und wir sehen, wie das Absolute hier stets wieder in jener Form des Sittlichen oder Guten (§. 7.) hervorgeht. Nämlich in solchem Gegensatze mit dem Aeufsern, Physischen, wie dann auch die verständige Kraft dieses bearbeiten mag! Denn auch hierbey ist die innere Einheit des wahrhaft Sittlichen mit dem Religiösen vorausgesetzt. (§. 8.) — Nothwendig kommt, was ein Hauptpunkt in unserer Darstellung ist, da und dort wieder: es gilt die Wahrheit gegen jedes Extrem, zumal wie das eine und das andere auf dem Kulturwege und zwar im Leben sowohl als in der Wissenschaft, so weit gegriffen und so verderblich gewirkt haben. —

Nun tritt aber die Frage wiederum ein: wie entwickelt sich hier das Ewige in der Zeit? oder: wie findet das Göttliche im Kreise der subjektiven Menschheit sich ein? Nicht mit Einem Male und nie gänzlich verschwindet hier jeder Widerstreit, jeder Gegensatz; denn nur völliger, nie völlig, ist die Vollendung, welche als Idealpunkt vorleuchtet, dem endlichen Geiste erreichbar.

Anmerk. 1. Wer kennt nicht die herrliche Stelle Kant's: „Pflicht, du grofser Name" etc., wo er das Moralgesetz in uns mit dem Sternhimmel aufser uns, unter dem Bilde des Erhabenen, vergleicht. Freylich, wer diesem Kritiker die religiöse Ansicht ganz abspricht, der mag jenen Ausruf eben nicht grofs, sondern — komisch finden. Aber sey es, dafs

a) die bessere Seite der kantischen Moral sich mehr im Anfange, in der frühern Epoche des Systems äufserte, wo eben vornehmlich der Gegensatz mit dem Eudämonismus etc. galt, und dafs

b) in der Folge, als dieser Gegensatz weniger lebendig war, die gedachte Einseitigkeit in religiöser Hinsicht ihren Nachtheil da und dort auch praktisch hervortrieb: so ist doch dabey nicht zu vergessen, mit welchem Ernste Kant im Ganzen von der Religion sprach, wie er selbst eine Religionswissenschaft aufstellte, und so der Aufklärerey oder dem Weltgeiste, dem alle Religion nur eine Zielscheibe des Spottes war, kräftig entgegenarbeitete. Man verbinde das hier Bemerkte mit dem Obigen: B. 1, S. 110 bis 114, S. 307 u. 352. Denn nachdem dieser deutsche Geist so mächtig, von mehr als Einer Seite, in den neueren Kulturgang eingegriffen hat; nachdem er selbst mittelbar und in mannigfaltigen Richtungen wirksam geworden ist: so verdient seine Ansicht noch immer eine auszeichnende Würdigung, bey jeder Frage, welche das Höchste der Menschheit und hiemit den höheren Gang der Bildung in Deutschland betrifft. — Und:

Anmerk. 2. Das Widerliche, was sonst dem Worte „Pflicht" nach einer gemeinen, empirischen Deutungsweise noch da und dort anklebet, rührt nicht allein von einem moralistischen, sondern auch von einem juristischen Unfuge her. Wie tief wurde in einer bekannten Kasuistik (Moralistik) die „Pflicht" herabgewürdigt! Und wie strenge, wie abstoſsend trat sie bey so manchem „Juristen", theoretisch und praktisch auf! Diese Härte, diese Einseitigkeit gab dann einem zartfühlenden Gemüthe leicht einen Stoſs, der auf der anderen Seite zu weit führte. Man weiſs, wie insbesondere bey dem zarten Geschlechte die Empfindung an das Gefühl sich anschlieſst. Leicht tritt dann nächst dem Vortheile auf dieser Seite der Nachtheil auf jener ein. Nein, die „Liebe" schlieſst die Pflicht überall nicht aus. Aber idealisch, nicht in irgend einer Beschränkung des Begriffs auf das Besondere, muſs dann selbige zuerst aufgefaſst seyn. So bildet uns eben jener höhere Genius der Sprache die „Pflichtliebe" sowohl als die „Pflichttreue", seinen Stempel dem einen und dem anderen Worte aufdrückend.

§. 39.

Ob es einen Widerstreit 1) zwischen Pflicht und Neigung, und 2) zwischen Pflicht und Pflicht gebe? — Nähere Bestimmung, die idealische Ansicht in ihrem Unterschiede von der idealistischen: denkwürdige Aeufserungen.

Wenn die ethische Ansicht der Pflicht das Innere und Aeufsere, die formelle und materielle Seite derselben, mit einander verbindet; so können wir auf die eine und die andere den Blick besonders richten.

I. Auf der formalen Seite begegnet uns der „Widerstreit zwischen Pflicht und Neigung." Denn so ist von dem Guten, wie es in der Tiefe des Gemüths ursprünglich eintritt, die Rede, vorausgesetzt die nächste, objektive und subjektive Bedingung, wovon im 2t. u. 3t. Abschnitte gehandelt ward! Aber giebt es denn einen solchen Widerstreit? Oder ist denn ein solcher, wenn das Wort „Pflicht" die reine Bedeutung zuläfst und behauptet, mit der ächten Sittlichkeit vereinbar? — Wer die Vollendung, welche nur als Idealpunkt in das Reich der Menschheit eingehet, und ihr nur insofern, als der Mensch diesen Punkt stets völliger erreichen kann, angehöret, auf die Menschheit selbst oder schlechthin überträgt: der mufs natürlich die Vorstellung von diesem Gegensatze zwischen Pflicht und Neigung geradezu abweisen. Denn wie auf die Menschheit, so trägt er auf den Menschen und mithin auf das eigene Selbst die Vollendung über. Und wie stolz mag sodann der Selbstling, der sich nun im Besitze der „absoluten Sittlichkeit" wähnt, auf Jeden herabsehen, welcher im Menschen diesen Widerstreit findet! Daher die sogen. „absoluten Herren", und zum Theile auch daher die bekannte

Sprache derselben gegen Andersdenkende! Der Gedanke an die menschliche Fortbildung ist zu entfernt von ihrem Geiste. Die Unterscheidung zwischen dem Gliede der Menschheit und dem menslichen Individuum kommt nicht in ihren Sinn: und käme sie ihnen sonst, in der Rede eines Anderen, nahe; so würde ohne Zweifel auch sie als ein Kind der (bloſsen) Reflexion abgewiesen. Und jenes apostolische Wort: „*sentio aliam legem in membris meis, repugnantem legi mentis meae*", wird — umgangen, so oft man auch sonst, wo es zum Zwecke dient, biblische Worte aufführt. Wo indessen auch nur der phantastische Zauberschlag als solcher, die Uebertragung der Absolutheit (wie diese nur der Gottheit eignet) auf die Menschheit, Statt findet; da ertönt schon die Einheit, in die alle Gegensätze aufgelöst sind, in der folglich alles Widerstreitende versöhnt ist! Natürlich ruft uns dann ein Idealistiker, und zwar ein ausgezeichneter, zu:

> „Eine Kollision zwischen Pflicht und Neigung?
> — Das wäre ein schlechtes Schauspiel!"

Aber welch ein Rigorismus müſste dann, zufolge der Konsequenz, hier eintreten! Von dem „schönen Kampfe der Tugend" (§. 36.) dürfte zuvörderst, wo die idealistische Bestimmung oder Entscheidung durchgriffe, keine Rede mehr seyn. U. s. w. — Von gleichem Werthe ist der Machtspruch eines Andern:

> „Derjenige ist nicht gewissenhaft, der sich im vorkommenden Falle noch erst das Pflichtgebot vorhalten muſs, um sich durch Achtung für dasselbe zum Rechthun zu entscheiden."

Welche Stellung der Worte! Und welche Vorstellung von Gebot, Pflicht und Achtung!! So waltet hier wiederum das alte Spiel der Idealistik: im besten Falle ist der höhere Grad zur Absolutheit

hinaufgetrieben. Ja so gestaltet sich die Idealistik insbesondere zur Phantastik! Gleichwohl fodert sie (ihre Gegner) zum „Studium der Logik“ auf!! Und was die Sache betrifft: hält denn der „Gewissenlose“ sich das Pflichtgebot vor? — Also nur der höhere Grad, welcher im Fortgange des Guten, und hiemit in der Liebe (§. 24.) sich einfindet, kann da irgendwo gelten; nur im Gegensatze mit dem Kantianismus, sofern er das Pflichtgebot als „kategorischen Imperativ“ und zwar schlechthin aufstellt, zeigt sich ein Wahres an dieser Vorstellung des Hyperidealismus: und nur insoweit darf der Widerstreit zwischen Pfl. u. N. nicht gesetzt werden. Also die Setzung: es ist ein Widerstreit etc., findet nicht schlechthin Statt; denn im Fortschritte der ächten, höheren Bildung nimmt derselbe ab. Auf solche Art wird selbiger praktisch immer mehr aufgehoben. Wer ihn aber als Theoretiker gänzlich aufhebt, der geht über die Sphäre der Menschheit hinaus: er wird „transcendent.“ Und indem er nicht erkennt, dafs und wie auch der sittlich Gebildete noch da und dort, im Andrange des Aeufsern, bey einem stärkeren Reize einer mächtigeren Lokung nächst dem wärmern Blute, Naturtriebe u. s. f., noch der besondern und bestimmtern Vorstellung des Pflichtgebots (des reflexen Blicks auf die Pflicht oder, was nach der besagten, idealischen Bestimmung Eins ist, des kindlichen Aufblicks zu Gott) allerdings bedürfe; so mag seine Theorie selbst auf die Praxis oder das Leben, in diesem weiteren Sinne, sehr verderblich einwirken. — Und:

II Betrachten wir die Pflicht auf ihrer materialen Seite, die formale voraussetzend und immer zugleich festhaltend; so begegnet uns der Widerstreit zwischen Pflicht und Pflicht.

Wer kennt sie nicht, die „Kollision der Pflichten"? Wer weiſs nicht, wie sehr dieses „Kapitel" die Ethiker, die theoretischen und praktischen Sittenlehrer (§. 7.) von jeher beschäftigt hat? Aber dort, auf jenem Kulminationspunkte, welchen die Idealistik für die „einzig wahre Ansicht der Dinge" erklärt, wird auch diese Kollision schlechthin aufgehoben; und jener Ausgezeichnete tritt wiederum auf, sprechend:

„Ein Streit zwischen Pflicht und Pflicht — das wäre ein komisches Schauspiel!"

Freylich kann der Idealistiker auf solche Art nur darum „sich aussprechen", weil er nicht tiefer eindringt, und daher nicht gehörig zu unterscheiden vermag:

1) es giebt keinen Widerstreit der Pflichten in formeller Hinsicht; denn von dieser Seite betrachtet, ist ja die Pflicht nur Eine, da eben das Formale hier mit dem „Idealen" zusammenfällt, oder von der Form des Willens abgeleitet (§. 25.), dadurch auf die Vernunft und hiemit auf das Eine Absolute zurückgeht: aber

2) es giebt einen Widerstreit der Pflichten in materieller Hinsicht; denn hier ist von den äuſsern Gegenständen die Rede, hier betrachten wir den Menschen in seinem Wirkungskreise: §. 32. Also nicht die Pflicht als solche, sondern die Pflichten kommen hier in Betracht. Nur ist jene stets vorausgesetzt; und sie wird nur insofern noch festgehalten, als sie nicht aus dem Gesichte schwindet. Indem nun die physischen Gegenstände an dem Prädikate des „Guten" (§. 25.) Theil nehmen, so treten sie auch als „Pflichten" auf. Und in Ansehung dieser „Pflichtenobjekte" ist allerdings der Widerstreit nicht selten stark und auffallend, zumal im Gewirre oder Gedränge des Aeuſsern, in diesen verwickelten Fällen und Verhältnissen des

Lebens. Immerhin nenne man, während das Auge auf die formale Seite zurückfällt, oder die Idee im Gefühle dunkel (aber kräftig) vordringt, selbigen auch in dem verwickeltsten Falle nur scheinbar: er ist, fürwahr, doch wirklich im Kreise der Gegenwart, in dieser Zeit und an diesem Orte!

Also ganz auf dieselbe Art, wie vorhin über die Geichgültigkeit der Handlungen (§. 35.), entscheidet hier die im Wesen des menschlichen Handelns gegründete Unterscheidung zwischen Form und Materie. Auch fällt, genau betrachtet, der eine Fragepunkt mit dem andern zusammen. Denn die Gemüthsstimmung des Handelnden, welcher da zweifelt, ob er Dieses oder Jenes thun solle, ist ja ganz Eins mit der geistigen Verfassung desjenigen, welcher die Frage sich aufwirft, ob es wohl gleichgültig sey, diesen oder jenen Gegenstand zu wählen, zu behandeln?

Allerdings, sobald das Ideal, „der Weise" als solches, hervortritt, verschwindet auch diese „Kollision"; denn so erscheint ja mit dem vollkommenen oder absolut guten Willen der unendliche, alldurchdringende Verstand. Wie könnte da ein Zweifel, eine Ungewifsheit, also ein geistiger Widerstreit dieser Art in Bezug auf das Aeufsere, Statt finden? Auf solche Art zeiget sich allerdings die „absolute Einheit der Vernunft und des Verstandes, des Wesens und der Form, der Moralität und Legalität" . . . (§. 37.); und wir sehen das Wahre an der Vorstellung des Idealistikers auch da, wo er „keinen Widerstreit der Pflichten" annimmt. Allein wie ganz anders zeigt sich die Sache in diesem Lande der Menschheit! Und wer darf uns, nach dem Obigen, tadeln, indem wir auch dieser idealistischen Bestimmung selbst dann, wenn ihr das redliche Streben, der herzliche Ernst nicht man-

gelt, Uebertreibung und Einseitigkeit zuschreiben? Ja wo findet sich überall in dieser Schule auch nur die bestimmte Darstellnng des Ideals, wie darin jene Einheit hervorgeht? —

Also die nähere allseitige Bestimmung kann auch hier, in Absicht des einen und des anderen Widerstreits, nur dadurch eintreten, das man Idee und Begriff in Bezug auf den Gang der menschlichen Kultur wohl unterscheidet und dann verbindet. Nothwendig kehren daher jene drey Gesichtspunkte zurück, die schon vorhin mehr als Einmal (§. 33 u. w.) aufgestellt worden sind. Wem aber diese Bestimmung etwa zu oft vorkommt; der möge nur mit uns weiter denken, auch Anderes prüfend, vergleichend, und dann uns sagen: ob nicht eben diese Ansicht in der Natur des Menschen sich gründe, ob wir in Bezug auf diesen, wie er sich auf dem Wege der Bildung zwischen Gott und der Natur befindet, das erfoderliche Licht jemals ohne dieselbe erlangen können?! Auch von den beyden Sätzen, wovon der eine den Widerstr. z. Pfl. u. N., und der andere den zwischen Pfl. u. Pfl. ausspricht, mufs demnach gesagt werden:

I. sie gelten nicht auf dem Standpunkte der Vollendung (der „Totalität"); denn hier ist oder, was da eben so viel aussagt, erscheint überall kein Widerstreit: aber

II. wohl gelten sie auf dem Standpunkte der Beobachtung, der Gegenwart; denn hier, in diesem Gange der Bildung, findet sich allerdings mehr als Ein Widerstreit: jedoch

III. sie gelten immer weniger, d. h. sie finden stets weniger Statt, — auf dem Standpunkte, wo sich der Fortgang des Guten, in irgend einem menschlichen Einzelwesen, darstellt; denn es nimmt

jeder Widerstr. in dem Grade ab, als der Mensch dem Ideale sich, wollend und denkend, annähert.

Immer begegnet uns wieder als das Letzte, Entscheidende, jenes Gesetz des Fortschritts, — nur im Reiche der Menschheit gültig; und wir sehen, wie sich eben das Moralgesetz, dieses Eine Gesetz der Menschheit, dazu gestaltet! (§. 20.) — Auch der hellere, umfassendere und durchdringendere Verstand findet sich zu dem guten, sittlichen Willen, so wie dieser jede Kraft aufwendet, und zugleich selbst besser, d. i. vollkommener, wird.

Auch sehen wir, dafs und wie in diesem Pflichtkreise die Unterordnung des Niedern unter das Höhere zu Stande kommt:

a) in oder an dem Menschen durch die Kraft des Willens als solchen, indem die Neigung sittlich geordnet, also der Widerstr. zwischen Pfl. u. N. — immer mehr — aufgehoben wird; und

b) aufser dem Menschen durch Willen und Verstand, indem eben letzterer im Dienste des ersteren, bey solcher Richtung auf das Göttliche, wirkt.

Und so findet, was von der sittlichen Wirksamkeit gesagt ward, hier seine Anwendung. Immer sey das Frühere nach unserm Plane, vorbereitend für das Spätere, und immer weise dieses erhellend oder bestätigend auf jenes zurück! Kommt dann auch, eben der Natur eines Gegenstandes zufolge, Etwas wieder; so kann darin keine blofse Wiederholung erkannt werden. Und der Kenner wird, denke ich, eine wissenschaftliche Darstellung auch in dieser Hinsicht von der praktischen, historischen u. s. f. wohl unterscheiden.

Ist nun der Grundbegriff der Pflicht überhaupt von jeder Seite entwickelt, und zugleich gegen

solche Darstellungen, die ihn mit der Miene des Höchsten angreifen, beleuchtet; so mögen füglich die verschiedenen Richtungen der Einen Pflicht, nach der idealischen Bestimmung, zur Sprache kommen.

Anmerk. 1. Herder — in den sämmtl. Werk., zur Philos. e. Gesch. Th. 8, S. 246 — sagt: „Der schönste und schwerste Zweck des männlichen (menschlichen) Lebens ist, von Jugend auf Pflicht zu lernen, solche aber, als ob es nicht Pflicht sey, in jedem Augenblicke auf die leichteste, beste Weise zu üben, und also jedesmal den höchsten Punkt der Kunst, das Gesetz des Einzigen Besten, der holden und schönen Nothwendigkeit, zu erreichen." (Man erinnere sich an unsere Bestimmung: §. 33.) „Diese ist nicht Zwang, nicht Nothdurft von Innen oder von Aufsen, ob sie gleich einem unerfahrnen, trägen, muthwilligen Menschen also dünket: ihr Joch ist sanft, ihre Last ist leicht, wenn man derselben einmal gewohnet. Wehe dem Mann, der in üblen Gewohnheiten hart ward; wohl aber jedem vernünftigen, thätigen Wesen, dem seine Pflicht und die schönste Art sie zu üben, zur Natur, d. i. zur Nothwendigkeit ward!" So wenig neu ist auch das Wahre des idealistischen Satzes: „Freyheit und Nothw. sind Eins!" Und sey es, dafs auch jener Unvergefsliche den neuen Hyperidealismus einiger Deutschen dureh einzelne Aeufserungen, worin seine Phantasie überwog, vorbereitet habe: so finden wir doch bey ihm überall nicht den besagten Zauberschlag der Phantasie, wie solcher jede Fortbildung, jede Vervollkommnung aufhebt. Freylich, indem wir auf den Gang der menschlichen Bildung zurücksehen, erscheint auch dieser phantastische Schlag keineswegs neu. Darum mufs derselbe recht erkannt werden, nicht blofs wegen eines Bedürfnisses der Zeit in Bezug auf die höhere Bildung; sondern wegen eines menschlichen Bedürfnisses in Bezug auf die Kultur überhaupt, zu jeder Zeit und an jedem Orte. Denn von jeher waltete dieser Unfug, mehr oder weniger, im Ge-

biete des Höheren. Die neue poetische Farbe, die in unseren Tagen hinzukam, und die, verschmolzen mit dem scholastischen Anstriche, ihm diese Miene der Wissenschaftlichkeit und insbesondere des Tiefen oder Hohen giebt, macht ihn blofs verführerischer, zumal für den Jüngling, bey dem

a) natürlicher Weise die Phantasie vorspringt, und dem

b) die wissenschaftliche Tiefe in ihrer Verbindung mit der Schärfe, so wie die umfassendere Sachkenntnifs, noch mangelt.

Wehe dem Jünglinge, welchen sein Schicksal zuerst einem spekulativen Phantasten dieser Art zuführt! Mehr als Eine Erfahrung zeugt laut dafür, wie hesonders der ausgezeichnete J. auf diesem Wege entweder zum Narren oder zum Lüstlinge etc. herabsinken könne. Aber auch das hat mich die Erfahrung gelehrt, dafs Jünglinge von dem ersten, ausgezeichneten Talente, welche die Idealistik — weil sie das Erste war, das ihrem strebenden Geiste zukam — mächtig ergriffen hatte, in der Folge durch irgend einen besondern Umstand zu einem Anderen geführt, und von selbst dessen Belehrung suchend, den Zauber lösten, die Fessel sprengten, und sich zur Selbstständigkeit des Geistes erschwangen! — Und:

Anmerk. 2. Hr. Dr. Schelling gab uns, erst das Gesetz der Sittlichkeit und dann auch das Pflichtgebot auf die bekannte Art abweisend, erst „die heilige Sitte" und dann „das Intelligente." (§. 9. 1. u. §. 36.) Letzteres ist im Grunde nur ein Nachklang jener „Intelligenz" (B. 1, S. 208): und man sehe, ob hier bey allem Bestreben, seiner Darstellung ein Besseres abzugewinnen, mehr als ein gesteigerter Intellektualismus hervorkommen möge? — In seiner Abhandlung über Gott und Freyheit ist mir, in Bezug auf unsern Gegenstand, folgende Aeufserung besonders aufgefallen: „das Umgekehrte, dafs der

Leib Seele, oder das scheinbar Nothwendige an sich ein Freyes sey, ob es gleich eben so gut aus dem Satze zu nehmen ist, wird wohlbedächtig bey Seite gesetzt." So fertigt er nämlich diejenigen ab, welche nach der angeblichen „Identität der Seele und des Leibes oder der Freyheit und Nothwendigkeit" die Seele für ein Materielles, und das Freye für ein Mechanisches nehmen, also weder die Seele des Menschen noch die Freyheit in und kraft dieser Identität finden. Aber

a) klingt nicht der erste Theil des angeführten Satzes wie eine Naivetät? Denn gleichwie Nichts göttlich ist, wenn Alles für göttlich erklärt wird, und Nichts unsterblich, wenn Alles unsterblich („der Tod überall nur scheinbar") ist: so entsehwindet uns auch die Seele und die Freyheit, indem der Leib zugleich für die Seele, und das Nothwendige — sage man auch an sich — für das Freye oder „ein Freyes" erklärt wird. Auch ist, wissen wir, die Menschenwürde nicht dadurch gerettet, daſs man dem Thiere den Charakter der Menschheit, Vernunft und Freyheit, ertheilt, wenn auch in einem noch so niedrigen Grade. Selbst das Poetische und die mildere Erklärung, welche hiemit sonst in jenem Satze noch Statt finden möchte, verschwindet vor dieser logischen Strenge, wie nämlich Hr. Sch. da selber den Leib als Seele etc. setzt, zumal wie er zugleich das „gründliche Studium der Logik empfiehlt", und überdieſs seinen Gegnern „einen Grad von dialektischer Unmündigkeit zuschreibt, über welchen die griechische Philosophie fast in ihren ersten Schritten hinaus ist." — Was jedoch

b) das kräftige Wort „wohlbedächtig", das er im anderen Theile des obigen Satzes ausspricht, betrifft; so ist dasselbe, wie es da vorliegt, allerdings ein Schlag des Dogmatismus auf seiner schlimmsten Seite. Denn so wird ja dem Andersdenkenden auch die gute Absicht, nicht nur die wahre Ansicht (§. 25. u. 31.), abgesprochen.

Aber ist dieses Verfahren nicht konsequent, wenn das Wahre und Gute Eins sind? Und Eines sind ja dieselben auch nach unserer Ansicht! (§. 7.) Freylich wird eben da zugleich bemerkt, wie irgend Einer zum Besitze des Wahren gelangt, und überdiefs zwischen dem Geiste der Wahrheit und der Wahrheit des Erkennens, der Wissenschaft u. s. f. wohl unterschieden. Man sehe, ob nicht ein Jeder, der jene Einheit ohne diesen Unterschied erfafst, durch die Konsequenz selbst (hat man anders die Kraft oder den Muth dazu) bis zum ärgsten Dogmatismus fortgetrieben werde?! Und wo findet sich in allen Produkten der Identitätsschule auch nur Eine wissenschaftliche Nachweisung jener tieferen Gründe (§. 5.)? —

§. 40.

Gott und der Mensch als Objekt der Pflicht; giebt es Pflichten gegen die Natur? — Die Ur- oder Grundpflicht: „Gottesliebe“ oder „Menschenliebe“? — Wie alle Pflicht auf Gott sich beziehe, und wie zugleich in der Ethik nur die Pflichten gegen die Menschheit eine weitere Darstellung fodern; ferner, ob solche von den Pflichten des Menschen gegen den Mitmenschen ausgehen müsse.

Aus dem vorhin Gesagten ergiebt sich, dafs, wer allein von dem „Subjekte der Pflicht“ und dann von den Objekten derselben spricht, keineswegs tief genug eingehe. Denn ein Solcher befindet sich

1) auf dem ethischen Standpunkte so, dafs er die religiöse Ansicht blofs voraussetzt. Der Mensch, weder Gott noch die Natur, tritt sonach als Subjekt etc. auf. Auch der objektive, göttliche Grund, von dem alle subjektive Thätigkeit abhängt, ist demnach nur vorausgesetzt. Und wenn der Mensch eben sowohl „Subjekt der Sittlichkeit“ (und Religion) als der Pflicht genannt wird, während in

Bezug auf die Gottheit wohl von der absoluten oder vollendeten Sittlichkeit, aber ja nicht von der vollendeten Pflicht die Rede seyn kann: so ist es eben, weil erstere auch als ein Subjektives oder dem Geiste, welchem man sie beylegt, Inwohnendes, letztere aber nur als ein Objektives erfaſst werden kann. — Und ein Solcher steht

2) auf dem Standpunkte der Reflexion, welche, voraussetzend die Idee, allerdings gilt. Denn so richtet sie den Blick auf die äuſsere Welt, auf die sinnlichen Gegenstände, welche da sittlich oder, was hier Eines ist, pflichtmäſsig zu behandeln sind. So befindet man sich im Kreise der Willkühr. (§. 32.) Aber „die Pflichten", welche da zur Sprache kommen, sind mit „der Pflicht", welche dort auftritt, selbst nach dem dunklern Gefühle keineswegs Eins, können gleich jene von dieser nicht getrennt seyn.

Auf solche Art fällt „die Pflicht" mit dem Einen Zweck' und Gute des Menschen, — „die Pflichten" aber fallen mit den Mitteln und Gütern (dem relativ Guten jeder Art) zusammen: §. 25. Allein wegen der gedachten Beziehung der Pflicht im Unterschiede von der Sittlichkeit auf die Sinnenwelt, oder wegen der so eben bemerkten Verbindung der Pflicht mit den Pflichten kann dieselbe nicht schlechthin als Eines mit dem absoluten Gut' oder Zweck' aufgestellt werden. — Immer ist es schwer, zu unterscheiden, nicht zu trennen und nicht zu mischen, was so nahe sich berührt, und doch nicht ganz Eines ist!

Wer nun, zumal in jenem Tone der Begeisterung oder Auszeichnung, von der (Einen) Pflicht neben dem Subjekte spricht: dem erscheint in selbiger das metaphysisch Objektive, sey es auch, daſs er sie vom Sittengesetz' ableite, und dieses gerade nach dem Begriffe der Freyheit auffasse und bestimme.

Die ethische Sprache setzt ja immer, wenn nicht irgend ein Spiel der Heucheley obwaltet, die religiöse Ansicht voraus, so wie die rel. Sprache die eth. Ans., wenn nicht derselbe Fall Statt findet! Nur die Ansicht, von welcher man eben ausgeht, wird ausgesprochen. (§. 8.) Aber

1) obwohl nach der religiösen oder idealischen Ansicht als solcher gesagt werden kann: „Gott ist mein Moralgesetz", nach §. 20.; so dürfen wir doch überall nicht sagen: Gott ist meine Pflicht, weil eben die Pflicht überhaupt auch eine Beziehung auf das Aeufsere hat, oder die juridische Ansicht verstattet. (§. 38.) Wo hingegen

2) die „Pflicht" den „Pflichten" gegenüber steht; da können wir allerdings von irgend Einem, der wahrhaft sittlich ist, eben sowohl sagen: „er huldigt der Pflicht", als: er huldigt dem Guten, nämlich dem absoluten Guten, der Tugend, der Sittlichkeit oder Gott. (§. 25.) Und so kehret es allerdings wieder, jenes kräftige Wort: „Die Pflicht um der Pflicht willen!"; so tritt selbiges dem Sensualismus in jeder Gestalt scharf entgegen.

Betrachten wir aber die Pflicht auf die besagte Art neben dem Subjekte; so führet uns dieses zu dem Gliede der Menschheit zurück, da beyde in dem Einen Wesen, welches in der bekannten Reflexionssprache Mensch heifst, von einander unzertrennlich sind. (§. 10. u. 11.) Und indem der Mensch überhaupt, als Vernunftwesen, dem blofsen Naturwesen entgegentritt, gehet „das Göttliche im M." hervor. Aber wo der Mensch nicht vergöttert wird; da erscheint er, wenn auch nur im dunklern Gefühle, verknüpft durch ein reales Band mit der Gottheit, wie das Ebenbild mit dem Urbilde: nicht blofs wie das Sinnbild (Symbol) gleich der „Natur auf dem religiösen oder, was hier Eines ist, poet

schen Standpunkte! Und die Einrede des empirischen Praktikers, welcher das Wort „Ebenbild" von der Mosaischen Schöpfungsurkunde ableitet, kann uns nicht irremachen. Es kommt ja zuvörderst auf die Sache, und dann erst auf das entsprechende Wort an, wie nun auch selbiges laute. Aber ein solcher Praktiker, sey er übrigens „Wolfianer, Kantianer oder Fichtianer", begreift nicht, dafs und wie die Metaphysik einem Wort' auf dem Kulturwege einen höheren, einen ganz anderen Sinn aufdrücken könne, gesetzt auch, es fände sich nur eine gewisse Versinnlichung. Darum kann er, zumal wenn er in seiner Kantischen oder Fichtischen Ansicht (vielleicht in einer selbstgemachten Verschmelzung beyder) erstarrt ist, über den Andersdenkenden fast eben so hart, fast eben so ungerecht, als irgend ein Idealistiker, absprechen, anstatt zu prüfen, anstatt einzudringen, und zu sehen:

a) ob da nicht eben das, was er annimmt, behauptet werde, sofern er annimmt, dafs der Mensch von dem blofsen Naturdinge wesentlich verschieden sey; und

b) ob nicht zugleich in Ansehung des Höchsten die umfassendere, tiefere und schärfere Bestimmung sich finde?

Sey auch sein Eifer gegen ein neueres Spiel mit dem Worte: „Gott, Liebe, das Göttliche etc. allerdings gerecht, mufs er denn aber bis zur Wortscheu, die als solche (§. 2. A. 1.) unphilosophisch ist, fortgehen? Wie könnte zumal die Scheu dieser Worte gültig seyn? Und mufs dann selbige nicht auf der anderen Seite zu jener Wortsucht — „Pflicht, Pflichten, Pflichtenlehre" — sich gestalten? Man kennt die idealistische Rückwirkung der letzteren Zeit; man weifs, wie selbige besonders da, wo sich die ältere Mystik

oder Dogmatik mit der neuen Idealistik verband, eintrat und hervorging, ja hervorbrach, erst gegen das „Moralische“ etc., dann aber besonders gegen das „Pflichtenwesen.“ Eben diese Reaktion wird dann um so mehr unterhalten. Und freylich unterhält diese recht auffallend hinwieder jene Scheu und Einseitigkeit. So trieb da wiederum recht sichtbar ein Extrem das andere hervor; und so unterstützte eines das andere, indem es an scheinbaren, ja zum Theile auch an wahren Gründen keineswegs fehlte. Aber, was „trauriger“ war, es trat auch die Leidenschaft ein, welche die anderweitigen Verdienste, das Gute, Wahre und Treffliche auf der Seite des Gegentheils verkennt. Praktisch, nicht nur theoretisch, schwand hier die „Pflicht“ oder das „Pflichtgebot“ aus dem Auge, trotz allem Gerede davon (dafür und dawider). Und in welcher Lage, in welchem Gedränge mag sich da Jemand befinden, der keiner Parthey, sondern der Wahrheit huldigen, und darum so gern das Wahre eines jeden Theils anerkennen möchte! — Uebrigens gebührt allerdings auch hier selbst dem starken Worte, das nur die „erste Hitze“, der erste und schönere Eifer, ausspricht oder auch ausstöſst, noch die mildere Deutung. Und das Wissenschaftliche des Gegensatzes dreht sich immer um jene „Kapitalfrage“: ob dem Religiösen oder Moralischen der „Primat“ gebühre? (§. 8.) Sagt uns aber ein Mystiker: „Der Verstand will Pflichten und nichts als Pflichten;“ so muſs ihm bemerkt werden: der bloſse Verstand weiſs Nichts davon! (§. 6. u. w.) — Verzeihung diesem Seitenblicke! Die Sache lag unserm Gegenstande gar zu nahe: und so ist, hoffe ich, das hier Gesagte keine Abschweifung.

Wie also der Mensch wahrhaft erkannt wird; so gehet das absolut Höhere überhaupt hervor, heisse selbiges nun in seinem Unterschiede von dem gesteigerten Sinnlichen, von dem komparativ Höheren, das Göttliche oder nicht. Demnach erscheint wiederum das Eine Absolute (Unbedingte) theils ohne theils mit Beschränktheit. Und so zeiget sich dem Menschen, wie er zum Handeln überhaupt bestimmt ist, das absolut Höhere

I. in dem Ur- oder Vorbilde, in der Gottheit, und

II. in dem Eben- oder Nachbilde, in der Menschheit.

Da nun der Verpflichtungsgrund oder das Verpflichtende nur von diesem Höheren ausgehet, oder allein darin liegt; so kann es gegen Wesen, welchen dasselbe nicht zukommt, überall keine Pflicht geben.

Daher beziehet sich die Pflicht, d. i. die Pfl. metaphysisch betrachtet, nur suf dieses Eine; daher unterscheidet man selbige, von dieser Seite, nur in „Pflichten gegen Gott und den Menschen.“ Es giebt folglich keine Pflichten gegen die Natur oder ein blofses Naturwesen, wie sehr auch ein solches hinaufgesteigert werde. Wohl aber giebt es Pflichten in Absicht oder in Ansehung der natürlichen Dinge jeder Art, wo denn eben die Pflichtobjekte in der gedachten, physischen oder empirischen, Bedeutung auftreten.

Ganz anders mufs freylich die Sache wieder demjenigen vorkommen, welcher die Natur nicht als solche auffafst, sondern poetisch das Göttliche in das Natürliche einbildet, zumal wenn er bereits an diese Ansicht gewöhnt ist. Selbige ist bekanntlich jene der sogen. Naturphilosophie, wo immer

sonst ein schöner Ernst obwaltet. (§. 3. u. w.) Da giebt es denn natürlich entweder

a) überall keine Pflicht, oder

b) es giebt auch Pflichten gegen die Natur und folglich gegen jedes Naturwesen als solches.

Strenge genommen, gehören dann alle Wesen der Natur an. Und gleichwie nach einer bekannten Erklärung „alle Philosophie als solche Naturphilosophie“ ist, und die Vorschlagssylben „Natur“ in diesem Worte nur um der Blöden oder Schwachen am Geiste willen noch (bis auf einige Zeit) nöthig sind: so finden sich dann überall auch keine andere Wesen, als — „Naturwesen“; und auch dieser Ausdruck mag dann nach gleichem Antriebe der — Barmherzigkeit oder Klugheit noch eine Zeitlang beybehalten werden, neben dem Worte „Vernunftwesen.“ Denn müssen nicht, wenn „Vernunft und Natur, wahrhaft oder an sich betrachtet, Eins sind“, auch das Vernunftw. und das Naturw. in Eins zusammenfallen? — Wollte indessen Jemand diese Ansicht, etwa eine „neue Pflichtenlehre“ aufstellend, mit logischer Strenge durchführen; dann träte nothwendig entweder

a) der Unsinn und hiemit die baare Narrheit, oder

b) die besagte, schöne Inkonsequenz ein. Und — leider! mufs auch dieses bemerkt werden — wo letztere schlechthin nicht vorkommt, da gehet entweder

1) der Unsinn bis zum gänzlichen Wahnsinne fort, oder es findet sich

2) die baare Ruchlosigkeit ein, indem allerdings jener Ernst, wenn oder wo er früherhin Statt fand, verschwindet.

Was auch so manchen Bessern und sonst Scharfsinnigern blendet, ist die neue, d. h. kon-

krete, durch die besagte Vermischung des Poetischen und Philosophischen entstandene Bedeutung des Wortes „Wesen." (B. 1, S. 223.) Darum sträubet sich dann ein kräftiger Geist, zuerst in dieses Gemische hineingezogen, und nun daran gewöhnt, besonders gegen den wesentlichen, d. i. realen (nicht blofs formalen oder gradualen), Unterschied zwischen dem Geiste und der Materie, dem Menschen und dem blofsen Naturdinge, und dann selbst zwischen der Gottheit und der Natur. Aber auch da entscheidet die Frage, ob es Jemand über sein Herz und dann, wenn der Ausdruck erlaubt ist, über seinen Kopf bringen könne, den Menschen mit den blofsen Naturwesen in eine Kategorie zu setzen, oder, was hier eben so viel aussagt, ihn blofs für ein gesteigertes Thier zu erklären? Es gehört ein gewisser Muth und eine gewisse Kraft zu solcher Konsequenz. Dieser Muth fehlt dem eigentlichen Naturalisten nicht; aber es ist ein Tieferes, was ihm mangelt: Gemüth in jenem schönen und hohen Sinne des Worts. (B. 1, S. 157.)

Ein ganz anderer Geist drückte sich in jener Sprache ab, die so lange unter den Gebildeten galt, und welche darum, nicht als die Hervorbingung gewisser Einzelnen in der Getrenntheit von jenem Einen, sondern als Ausdruck der Menschheit im realen Verbande mit der Gottheit durch so viele Einzelne als ihre Organe und Stellvertreter, — der besondern auszeichnenden Aufmerksamkeit des philosophischen Denkers werth geachtet wurde: λογος oder *index veri*! Daher, wenn auch nur im dunkeln Defühle, die Achtung für den Sprachgebrauch. Nämlich auf dieser Seite! Denn wohl giebt es eine andere, die nicht einmal schätzbar, vielweniger achtungswerth („achtbar") ist; eine Seite, die vielmehr theils Verwerfung oder Nicht-

achtung verdient, theils stete Nachhülfe und Verbesserung fodert oder bedarf. Aber es ist Einseitigkeit, es ist Beschränktheit, wenn der Idealistiker blofs auf diese Seite den Blick richtet. Nur kann freylich der Stolz oder Hochmuth alsdann um so kecker eingreifen.

Denkwürdig mufs uns also immer jener Sprachgebrauch seyn, vermöge dessen dem (blofsen) Thiere zwar ein „Analogon des Verstandes", aber kein „Analog. der Vernunft" und kein Anal. der Freyheit zugesprochen wurde, mochte man übrigens „das Göttliche im Menschen Vernunft oder Freyheit" nennen. Ja bedeutend ist auch der Umstand, dafs man so wenig von den Rechten als von den Pflichten der Thiere sprach. Denn immer sind Pflichten und Rechte unzertrennlich von einander. Und gegen jene Reflexionsansicht, welche das Rechtsgesetz von dem Sittengesetze (nicht blofs unterscheiden, sondern) trennen will, entscheidet schon das einfache Wort: hätten wir Rechte, wenn wir keine sittlichen Wesen oder Geschöpfe wären, d. h. wenn wir keine Pflichten hätten? Was aber dann zugleich gegen den idealistischen „Naturalismus" *) kräftig entscheidet, ist jene Vorstellung vom Menschen als „Person", nicht als „Sache", als „Selbstzweck", nicht als „Mittel." Mag auch eine bekannte Empirie vom „Adel" der Thiere sprechen: wer wagt es aber, selbigen Würde und Persönlichkeit beyzulegen? (§. 10. u. 16.) Und es ist eine ästhetisirende Sophistik, oder die spielende Skeptik, welche darin, dafs der Mensch den Menschen als „Selbstzweck" aufstelle, nichts weiter sieht, als den menschlichen

*) Ist diese Anwendung erlaubt? — B. 1, S. 218, Note.

Stolz. Will man uns hingegen, selbst nach „unläugbaren Datis der Erfahrung", in gewissen Thieren auch ein Analogon der Sittlichkeit, der Dankbarkeit, Gerechtigkeit, Grofsmuth u. s. w. aufzeigen; so fällt

1) jede Erscheinung dieser Art, soweit sie unläugbar ist, auf die schöpferische Macht zurück, gerade wie Aeufserungen der "Kunsttriebe" bekannter Thiere — ein schöner Gegenstand für die religiöse Naturbetrachtung als solche! —: und so fällt

2) jedes Dunkel, welches in Absicht auf das Wie dem menschlichen Verstande hierin begegnet, mit dem Geheimnisse der Schöpfung zusammen.

Mag dann auch die Poesie an ihrem Orte mit dem Zwecke des Lebens, wie er in jener Betrachtung gilt, schön zusammenwirken: die Philosophie als Wissenschaft mufs vor Allem den Unterschied zwischen Geschöpfen, die „absoluten Werth", und Gesch., die nur den „relativen" oder einen Preis haben, festhalten! (§. 16.) Wer diesen Unterschied als „objektiv gültig" nicht anerkennt: der sehe wohl zu, ob ihn nicht die Konsequenz dahin treibe, Alles, was im Reiche der Menschheit Tugend, Recht, Religion u. s. w. heifst, aufzugeben. Hat er aber den Muth nicht, die Konsequenz so weit zu treiben, d. h. sie durchzusetzen: dann zeigt er sich als einen schwachen und beschränkten Kopf, wie sehr auch diese Art von Muth- oder Kraftlosigkeit seinem Herzen zur Ehre gereichen mag. Ja im Vergleiche mit einem solchen — Kopf erscheint der eigentliche Naturalist als ein „starker Geist." Nur entsteht zugleich die Frage:

a) was kann und mufs dort, wenn die bessere, die ächte Richtung des Willens beharret, in der Folge eintreten? — Und

b) mufs nicht auf der anderen Seite diese Stärke, mag sie auch im gegebenen Zeitpunkte ganz unläugbar seyn, im Fortgange der Zeit selbst dahin schwinden, wenn die Gesinnung, die jene Konsequenz möglich machte, fortdauert? (§. 35.)

Aber daraus folgt nicht, dafs dem konsequenten, d. i. eigentl. Naturalisten auch nur im Kreise der Gegenwart das bessere Talent, der gröfsere Verstand u. s. w. nothwendig zukomme. Denn das Herz kann unter gewissen Umständen eben darum, weil es besser ist, zugleich stärker seyn, als der gröfste Verstand, sofern die verständige Kraft im Reiche der Menschheit erscheint. — Man sieht, dafs und wie auch diese Betrachtung uns zu dem Grundpunkte, von dem wir ausgingen, zurückführt.

Nur Eines kommt bey den Pflichten, die wir in Bezug oder in Absicht auf die Thiere haben, besonders in Betracht: der Umstand, dafs sie belebte oder beseelte Wesen sind, und dafs wir von Seite des Körpers mit denselben in solcher Verwandtschaft stehen. So äufsert sich hierbey der sympathetische Trieb. Und wiefern dieser mittelbar (§. 15.) in den Kreis der Sittlichkeit eingeht; so schreibet das Pflichtgebot oder, was hier Eines ist, das Moralgesetz besondere Mafsregeln in der Behandlung aller Thiere vor, unbeschadet und trotz dem, was sonst die Ordnung des Ganzen fodert. Und wohl schliefset diese ethische Vorstellung an jene religiöse sich an. Auch fodert eben darum die „Kultur des symp. Tr." in Bezug auf die Thierwelt eine besondere Aufmerksamkeit des Erziehers.

Allerdings gilt Dasselbe, obwohl im geringeren Grade, in Bezug auf die Pflanzenwelt, und einigermafsen selbst in Absicht auf den untersten Theil des Naturreichs. Der Geist der Veredlung, wie

solche im Kreise der sittlichen Wirsamkeit (§. 35.) vorkommt, erscheint zuvörderst als Geist der Erfahrung. Auch da gehet die sittliche Gesinnung besonders in der religiösen Gestalt hervor. Denn so wie nun die Natur als Tempel oder Spiegel der Gottheit erscheinet, und das Gefühl der Abhängigkeit von dem Einen sich lebendiger regt: so fällt auf jedes Geschöpf ein schöneres Licht. Um des Schöpfers willen kommt den Naturwesen eine neue, eine besondere Aufmerksamkeit zu. Ja gleichwie das Sittliche und Religiöse ursprünglich Eins sind: so zeigen sich dann selbige auch hier in schöner Harmonie. Aber die Achtung, die Liebe, bezieht sich doch immer zunächst und eigentlich nur auf dasjenige, was über das Naturreich in jeder Gestaltung nicht blofs dem Grade nach erhaben ist.

Betrachten wir nnn die Pflicht (*officium*) zuvörderst auf der metaphysisch objektiven Seite, aber zugleich in Beziehung auf den Menschen als Subjekt; so erscheint dieselbe auch subjektiv: und von dieser Seite angesehen, mag sie dann besonders die Obliegenheit oder Schuldigkeit (*debitum*) heissen.

So begegnet uns, indem wir von dem absolut Höhern ausgehen, zuvörderst die Achtung, die reine, ursprüngliche. Diese ist demnach die erste Pflicht, die Ur- oder Grundpflicht. Aber indem wir den Blick zuerst in das Innere richten, wird das Aeufsere nicht ausgeschlossen. Nur fodert die ethische Ansicht der Pflicht (§. 38.) zuvörderst jene Auffassung der Sache. Nothwendig stellet sich also eben das, was oben sittliche Triebfeder hiefs, hier zugleich als Pflicht dar. Und von der Achtung führt uns die Wissenschaft auch da

zur Liebe fort. Aber die Achtung müssen wir in jeder Richtung, welche die Wissenschaft im Allgemeinen aufzeigen kann, zuerst auffassen.

I. Die Achtung im Unterschiede von der Schätzung geht einzig, soll anders ein bestimmter Sinn mit diesen Worten verknüpft werden, auf das Unbedingte. Zu achten ist das (absolut) „Höhere", das „Niedere" blofs (mehr oder weniger) zu schätzen. So ist von dem Unbedingten, Uebersinnlichen, Göttlichen etc. überhaupt die Rede, welchen Namen dann auch selbiges weiterhin erhalten mag. Denn in dieser Ansicht der Wissenschaft sind die Bestimmungen nach der Idee als solcher und nach dem Begriffe der Freyheit als solchem, d. i. die religiöse und ethische in diesem Gegensatze, noch nicht unterschieden. Aber insofern, als ohne die Idee vom Uebersinnlichen gar keine Rede seyn kann, liegt selbige hier zum Grunde. Ja sofern diese Rede jener vom Sinnlichen, Niedrigen etc. sich entgegensetzt, tritt die Idee auch in der allgemeinen Sprache vom „Göttlichen" oder „Höheren" vor.

II. Wie das Absolute im Urbilde und im Ebenbilde erscheint; so bezieht sich die Achtung auf die Gottheit und die Menschheit. Und da in Gott das Eine, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist, im Menschen aber nach dieser Ansicht nur „ein Göttliches" oder Absolutes erscheint: so mufs die Achtung in die

unbegrenzte und begrenzte

abgetheilt werden. Die erstere mag Verehrung heissen. Aber für die letztere hat unsre Sprache kein eigenes Wort. Und auch jenes ist bekanntlich in dem herrschenden Sprachgebrauche keineswegs auf die Achtung, welche der Gottheit gebühret, eingeschränkt. Die Bestimmung, welche neuerlich im

Gebiete der Wissenschaft aufgestellt ward, ist noch keineswegs durchgedrungen. Nur die „Anbetung" und die „Huldigung" blieben bisher dem Einen Geiste, der Gott heifst, vorbehalten, wiewohl eine spielende Aesthetik auch davon Gebrauch machte, und der überfeinerte Rohsinn auch diese Worte, wie so manche anderen, misbrauchte. — Jedoch die „Huldigung" stig auf die bessere, analoge Weise in unsere Staaten herab. —

III. Sehen wir nun auf die Menschheit allein, nicht aufhebend, aber voraussetzend jene Verbindung zwischen Gott und dem Menschen; so begegnet uns, nächst der allgemeinen und individuellen Menschheit, die

allgemeine und individuelle

Achtung *). Die erste kommt also Jedem als Gliede der Menschheit zu, und kann gar nicht „verwirkt" oder „eingebüfst" werden. Die letztere aber findet uur da Statt, wo die sittliche Anlage entwickelt, und zwar nicht blofs zum Gewissen oder, was hier Eines ist, zum Sittengesetze, sondern auch zur Sittlichkeit entwickelt ist, wo also eine würdige Individualität, ein würdiges Subjekt etc. sich findet. Kann wohl ohne diese Unterscheidung in Absicht auf den Menschen überall im Gebiete der Philosophie, so wie dasselbe von dem eigenthümlichen Reiche der Menschheit unzertrennlich ist, das erfoderliche Licht aufgehen? —

*) „Menschenachtung", wenn auch die Gottesachtung Statt finden dürfte. Und wohl möchte auch dieses Wort erwünschlich seyn. Denn „die Gottesverehrung" hat etwas Pleonastisches, wenn „die Verehrung" nicht das Merkmal der Begrenztheit noch zuläfst.

Zugleich bewährt sich wiederum der Plan unserer Darstellung, nach dem 1t. bis 3t. Abschnitte des 1t. Theils. Aber die Sittlichkeit tritt da nächst dem Sittengesetze auf, weil wir uns im Gebiete der (philosophischen) Sittenlehre befinden. „Der Geist der Wahrheit und Tugend" hingegen, oder wenn dieser Ausdruck schon populär klingt, der vernünfige Geist mag im Gebiete der Philosophie überhaupt auftreten, wie nämlich der Geist, so betrachtet (als Qualität und im rationellen Sinne), die Religiösität sowohl als die Moralität in sich begreift, also das Moralische und Religiöse auf der subjektiven Seite als Einheit nach §. 8. umfasset. Und die Religiösität tritt auf gleiche Art an ihrem Orte, im Felde der Religionswissenschaft, vor. — So weit kommt allerdings wieder, was schon im 1t. Theile aufgestellt ward: aber, denke ich, mit gutem Grunde! Denn der 1t. liegt ja dem 2t. fortwährend zum Grunde; und die weitere Entwickelung kann sich nimmermehr ohne die wissenschaftliche Anwendung, nach §. 9., einfinden. — Und:

IV. Erfassen wir die Menschheit allein auf der Individuellen oder subjektiven Seite; so tritt .

1) der Achtung die Verachtung entgegen. Denn nur der individuellen Achtung ist selbige entgegengesetzt, so daſs eine die andere ausschlieſst. Hier begegnet uns nämlich die ursprüngliche und (von dieser Seite) im Menschenreich' allein gültige Unterscheidung: Gute und Böse, Sittliche und Unsittliche, Würdige und Unwürdige, Tugendhafte und Lasterhafte etc. Fürwahr, auch da gilt die Frage: woher der Worte (Wörter) so viele, wäre die Sache

nicht objektiv begründet? — Und wie auf der einen Seite

Achtung, Belohnung, Ehre . . ., so treten auf der anderen

Verachtung, Bestrafung, Schande . . . hervor. Hier findet also nicht der Unterschied Statt, welcher blofs den Grad oder die Gröfse, sondern der, welcher die Art oder das Wesen betrifft. (Nach Cicero: „— *non tantum magnitudine, sed toto genere differunt.*") Und wir sehen, wie sich das rationale Licht weiter, nach §. 6., selbst durch die Gegensätze entwickelt. Man blicke hiebey auf das Vorhergehende, besonders auf unsere Lehre von der sittlichen Triebfeder und dann von der Belohnung, zurück! Ja frey gestehe ich meine Ueberzeugung: wer da schlechterdings keine Entwickelung oder Bewährung des rationalen Princips finden könnte; von dem müfste gedacht werden,

> ihm „fehle es entweder im Herzen oder im Kopfe", d. h. entweder mangle ihm jene Bedingung, ohne welche die Philosophie in ihrem Unterschiede von der Sophistik nicht möglich ist, oder sein Verstand sey gebunden, gestört, ja er finde sich mehr oder weniger im Zustande des Wahnsinns. —

Ist nun der wesentliche Unterschied zwischen den Guten und Bösen etc. anerkannt; dann verfolgen wir das Gute und Böse auf der subjektiven Seite weiter, aber ein jedes in seiner Linie. Und dann ergiebt sich

2) zugleich der Gradunterschied in der einen und der anderen Richtung. Daher

a) der niedrigere und der höhere Grad von Achtung: letzterer mag, sofern da keine haarscharfe Bestimmung Statt finden kann, mit Einem Worte: Hochachtung (überhaupt), bezeich-

net werden, während die allgemeine Achtung nach Nro. III. keine Steigerung zuläfst; und

b) das geringere oder gröfsere Mafs von Verachtung: und man weifs, wie letzteres zur „Verabscheuung" oder zum „Abscheu" emporsteigt.

Sonach ist nicht allein die Achtung, sondern auch die Verachtung „Pflicht" im strengsten oder, was nach der wissenschaftlichen Ansicht eben so viel heifst, im eigentlichen Verstande des Worts. Das Böse, Unsittliche, darf also überall nicht wie das Uebel (§. 25.), z. B. wie eine „Krankheit", behandelt werden. Denn Mitleiden oder Bedauernifs, nicht Verachtung, gebührt dem (blofsen) Uebel. Und es genügt nicht, wenn da gesagt wird: „Das Böse mufs man freylich verachten, aber den Menschen soll man bedauern." Auf diese Art unterschied die Oberflächlichkeit, selbst mit der Farbe der Humanität geschmückt, die Sünde vom Sünder; das heifst: sie wollte jene von diesem trennen. Als wäre das Böse irgend ein Luftgebilde, als wohnte es nicht als solches irgend einem Menschen ein! Nur so viel ist, meines Erachtens, an dieser „humanen" Vorstellung der Sache gegründet: 1. man nehme nicht, in diesem Kreise des Aeufsern, das Uebel für das Böse, ein „Illegales" für ein „Immoralisches" (§. 37.); und 2. man vergesse nicht über dem Subjekte, das man verachten mufs, das Glied der Menschheit und hiermit das Vermögen der Besserung, welches jenem vermöge seiner Verbindung mit diesem, in dem Einen „Menschen", noch zukommt! (§. 10.) Wie oft mochte dieser Unterschied dort im Gefühle oder dunkel vorschweben! Weil er aber nicht bestimmt und deutlich erfafst war; so konnte, indem nun gleichwohl das Böse

auch subjektiv erschien, in das Gebiet der Ethik um so leichter jene Physik hineinspielen, welche das Böse in ein Uebel, jede Sünde und dann jedes Laster in eine Krankheit verwandelt. So wird, indem man der Tugend ihr Recht entzieht, das Laster begünstigt, befördert. Ja ohne die Verachtung auf der anderen Seite kann die Achtung auf der einen überall nicht gesetzt werden.

Den (irgend einen) noch höheren Grad der Achtung hat man „Verehrung" genannt. So ging dieses Wort bekanntlich selbst in den Kreis der subjektiven Menschheit ein. Wer könnte hier das Wort aufheben, und wer möchte es entbehren? Darum konnte jene wissenschaftliche Bestimmung, welche die Verehrung der absoluten Achtung gleich setzte, nicht geltend werden. Indessen mag es mit dem Worte „Verehr." dieselbe Bewandtnifs haben, wie mit dem W. „heilig" und „Heiligkeit": da sich der Mensch immerhin zum Urbilde erheben soll; so gehen Prädikate, welche nach der wissenschaftlichen Strenge des Begriffs nur Gott zukommen, auf den Menschen über, wenn er nämlich auf einer hohen, ausgezeichneten Stufe der „sittlichen Güte" (Gottähnlichkeit) erscheint. Auch so tritt die Idee besonders in der Sprache des Lebens vor.

„Aber sollte die Ur- oder Grundpflicht, in dieser objektiven Hinsicht, nicht vielmehr Liebe als Achtung genannt werden?" Wir setzen als bekannt voraus, wie die Achtung zur Liebe sich fortbildet. Denn was über diesen Gang der Bildung oben (§. 24.) gesagt ward, ist hier vollkommen gültig. Wie ohne die Achtung überall keine eigentliche Liebe sich findet: so auch keine „Menschenliebe" ohne Menschenachtung. Und auf gleiche Art

liegt, wenn das Wort erlaubt ist, die Gottesachtung der Gottesliebe zum Grunde.

„Aber erlaubt denn das bekannte Gesetz der Wissenschaftlichkeit, daſs schon in der Ethik, der Moral, so viel und so oft von Gott gesprochen werde?“ Es kommt zuvörderst darauf an, daſs man erkenne, wie oder wiefern, eben der Idee zufolge, schon in der Philosophie überhaupt und dann auch in jedem anderen Zweige derselben (nicht bloſs in der Religionsphilosophie) von Gott die Rede seyn dürfe und müsse. Gerade in der Philosophie kann ja, zumal in Ansehung dieses Gegenstands, die sogen. Trennung der Wissenschaften überall nicht bis zur absoluten Ausschlieſsung gehen. Und welche „Philosophie“, die irgendwo von „Gott“ schechthin absehen müſste! Man vergleiche überdieſs andere philosophische Schriften, sogar solche, worin eben die reine oder bloſse Moral auftreten sollte: besonders in der Pflichtenlehre konnte man der öfteren Rede von Gott nicht entgehen, trotz einer Beschränkung und Beschränktheit, welche dabey obwalten mochte. — Von jenem frühern Naturalismus, welcher, zu der bekannten Frey - und Starkgeisterey sich gestaltend, überall die „Natur“ an die Stelle der „Gottheit“ setzte, und den Namen „Gott“ wie ein feindliches Objekt scheute und floh, dürfen wir ohne Zweifel keine Kenntniſs mehr nehmen. Nur unter den „Kultivirten“ aus einer gewissen Verstandes-Periode, sey es auch da und dort noch besonders in den höhern Ständen, mag dieses naturalistische Gespenst noch vorkommen; und nur darum sollte dasselbe nicht ganz unbemerkt bleiben. Jedoch so wie sich die neue idealistische oder mystische, Spielerey mit dem Worte „Gott“ oder „das Göttliche“ (eine neue Bigotterie, die sich bekanntlich sogar „vergottete!“)

auf der anderen Seite erhebt und ausbreitet; so mufs natürlich, bey dem einmal vorhandenen Kulturgrade im Ganzen, jene Scheu des Göttlichen etc. auf ihrer Seite

1) sich desto länger erhalten, und

2) nach einiger Zeit sich desto gewisser wiederum erheben, siegend im diesem Kreise menschlicher Dinge.

Immer das alte Wechselspiel der Extreme! (§. 34. A. 1.) Wem indessen das Göttliche selbst und hiermit die höhere Bildung der Menschheit in jeder Hinsicht kein Traum, keine Chimäre ist: der mag auch diese Wiederkehr des einen oder des anderen Extrems eben nicht schlechthin nothwendig finden. Aber um so kräftiger mag er, wo sich eine solche Erscheinung zeigt, dem einen sowohl als dem anderen entgegentreten. Willkommen sey uns die Beschränkung jedes Unfugs, jedes Unwesens: aber ja nicht die Rückkehr zu dem vorigen Unwesen, und besonders nicht irgend eine politische Begünstigung des anderen Extrems! So kräftig als schön hat Reinhold vor diesem Mifsgriffe im „Teutsch. Merkur" gewarnt. Des Menschen Auge ziele stets auf die Wahrheit in der Mitte! Die Einlenkung, die Beschränkung des einen Extrems durch das andere sey jener höheren Macht, die wir „Providenz" nennen, überlassen! Nein, im Felde der Wissenschaft taugt keine Politik. Aber da erschien jüngsthin, bey der besagten Verbindung (Allianz) der ältern Mystik und Dogmatik mit der neuen Idealistik, hier und dort auch ein Jesuitismus *), der offenbar — politisirt, selbst

*) Wer konnte sein Besseres und Wohlthätiges noch verkennen? Dieses schwebte einem Denis vor, wenn er so warm für seinen Orden sprach oder — sang.

auf Kosten der historischen Wahrheit, aber zum Besten der „Religion, der Offenbarung, des Christenthums!“ Nein, auch diese jesuitische Feinheit gewährt uns kein Besseres, so wenig als ein wahrhaft Schöneres, mag sie auch mit einer glänzenden Aesthetik sich verbinden. — Uebrigens soll, was hier bemerkt ist, das oben Gesagte (B. 1, S. 14, 108 u. w.) keineswegs aufheben. Denn recht verstanden, verträgt sich das Eine wohl mit dem Anderen.

Nach dieser Erklärung, die dem Zwecke unserer Darstellung in mehr als Einer Hinsicht keineswegs fremd seyn mag, entsteht uns die wichtigere Frage: wie verhalten sich die Pflichten gegen die Gottheit und Menschheit oder, wenn man lieber will, gegen Gott und den Menschen zu einander? — Wenn es der Form nach, indem wir sie idealisch (§. 25.) auffassen, nur Eine Pflicht giebt; so bezieht sich nach derselben Ansicht alle Pflicht auf Gott, auf das Ideal oder Objekt *in sensu eminenti.* Und so gilt mit vollem Rechte:

I. Liebe Gott um seiner selbst willen, den Menschen aber um Gottes willen!

So entscheidet die Idee; so regiert sie in der Sprache des Lebens, wo immer vom Höchsten die Rede ist: und so mag sie auch in jener der Wissenschaft, an ihrem Orte, vortreten. Nur der Aufklärling und der einseitige Theoretiker, wie er dann auch heisse, wird diesen Satz geradezu als eine mystische oder ascetische Floskel abweisen. Man kennt ja diese Sprache, selbst mit der Miene eines wissenschaftlichen Geistes, aus dem Munde jenes Formalismus (Intellektualismus), spreche er nun als „Eudämonist“ oder als „Purist.“ Wie jener

an seinem Grundsatze der Glückseligkeit, so haftete dieser an seinem reinen oder formalen Princip der Sittlichkeit: darauf baute man, dem „Volke“ die „Liebe Gottes“ u. dgl. überlassend! (§. 31.) —

Wie nächst der Idee, d. h. solche voraussetzend, der Begriff hervorgeht; wie der Freyheitsbegriff als solcher den Menschen im Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen jeder Art aufstellet: so tritt das menschliche Wesen zuvörderst als Geist und hiemit als Person oder Selbstzweck auf. Denn nach dieser Ansicht stellt sich immer das Höhere oder Göttliche im Menschen dar. Und nothwendig kommt, so oft dieser Fragepunkt eintritt, das entscheidende Wort zurück: nur der Mensch, kein blofses Naturding, ist göttlicher Art (obwohl ein jedes Geschöpf als solches göttlichen Ursprunges ist *). Darum hat nur der Mensch, d. i. hier ein Jeder als Glied der Menschheit, „absoluten Werth.“ Und so kann, so mufs nach diesem Begriffe zugleich gesagt werden:

II. Achtung, Liebe dem Menschen um seiner selbst willen!

Auf solche Art setzt der philosophische Begriff sich dem sophistischen in jeder Gestalt entgegen, da und wie letzterer den Menschen mit den blofsen Naturdingen in Eine Kategorie wirft. Und

*) Es ward schon anderswo gesagt, dafs — aber auch wie — die Natur selbst Offenbarung oder Sinnbild der Gottheit ist. Sagt man aber, die Natur sey eben sowohl als der Mensch „Gottes Bild“; so mufs bemerkt werden: der Mensch ist es im realen Sinne (Eben- oder Nachbild, nämlich als Geist), die Natur aber im figürlichen (Symbol oder Sinnbild). — Jedoch das völligere Licht kann auch hierüber erst in der Religionsphilosophie aufgehen: dieser müssen wir die weitere Entwickelung vorbehalten.

gleichwie derselbe, nur ein Brauchbares in jedem Andern (Mitmenschen) aufzeigend, der Selbstsucht als Triebfeder entspricht: so stellt der erstere die ächte Gesinnung, die Menschenachtung etc. im Kontraste mit den Trieben des Selbstlings in Bezug auf den Mitmenschen dar. (§. 16.) Auch zeiget, bey solcher Anwendung auf das Aeufsere, der ächte Grundsatz, dafs und wie die (gröbere oder feinere) Selbstsucht die Menschheit in dem eigenen Individuo, nach dessen Verbande mit dem Gliede d. M. in Einem Wesen, nicht weniger verkennt, selbst jeden bleibenden Vortheil über dem scheinbaren Gewinne verlierend. Also entscheidet die sittliche Weltordnung in unserem Sinne des Worts:

§. 29. Und gleichwie der Begriff, der gültige im Reiche der Menschheit, von der Idee ausging: so gehet er dann wieder auf dieselbe zurück. Eben indem er den Menschen überall nicht vergöttert, führet er immer wiederum zu dem Einen, das unendlich höher ist, als der Mensch oder die Menschheit. Denkend, auf dem Wege der wissenschaftlichen Entwickelung, steigt sonach der endliche Geist zur Gottheit auf; und so ergiebt sich ihm die bestimmtere, wissenschaftliche Erkenntnifs:

> dafs weder die Menschenliebe von der Gottesliebe, noch diese von jener getrennt werden könne, gerade wie die Menschheit, recht oder wahrhaft erkannt, in realer Verbindung mit der Gottheit erscheint.

Sobald man aber die Idee über dem Freyheitsbegriffe, oder diesen über jener, aus dem Auge verliert: so stellt nur die Menschenliebe, oder nur die Gottesliebe, sich dar. Und freylich vermöge der Konsequenz verschwindet dann in jedem Falle die eine sowohl als die andere. Nur das Wort mag dann, wofern nicht das bessere Gefühl die Konsequenz

hemmt, noch erschallen. Aber die Kulturgeschichte zeigt, wie

a) im Felde der Wissenschaft bald die eine bald die andere Einseitigkeit und folglich Beschränktheit — auch bey vielem Trefflichen auf jeder Seite — vordrang; und wie

b) im Kreise des Lebens das böse Princip, besonders die Heucheley in jeder Gestalt, bald die eine bald die andere ergriff und benutzte, nämlich in diesem Felde des Aeufsern.

Ja, so wie die Wissenschaft das innere Leben voraussetzt, u. der wissenschaftliche Mann immer zugleich (entweder gut oder böse) lebet, d. h. wie sein wissenschaftliches Verfahren selbst entweder durch den sittlichen oder den unsittlichen Grund bestimmt ist (§. 4.), so erschien leider das Spiel der Heucheley auch im Felde der Wissenschaft. Freylich entscheidet auch in dieser Hinsicht zunächt die Sache, nicht das Wort. Ueberall gilt darum in dieser Menschenwelt zuvörderst die bekannte Unterscheidung zwischen Geist und Buchstaben; und wohl dürfte man selbige, mit Rücksicht auf den Gang der höhern Bildung in Bezug auf das Verhältnifs zwischen Vernunft und Verstand, klassisch im Reiche der Menschheit nennen. Aber spricht selbige wohl auch für jenen General einer früheren Zeit, der auf seiner Fahne die Losung führte: „Gottes Freund, der Menschen Feind“? Oder wenn der Irrthum auf dieser Seite, besonders in dem sogenannten Religionskriege, bis zum Wahnsinne fortgehen konnte: erhellt dann nicht um so mehr, dafs bey der Frage nach dem eigentlich oder wahrhaft Göttlichen überall das Kriterion, welches von der sittlichen Natur des Menschen ausgeht, eintreten müsse? —

So gegründet als umfassend, wofern man Idee und Begriff gehörig mit einander verbindet, erscheint demnach das göttliche Wort:

Liebe Gott über Alles und den Nächsten — Mitmenschen — wie dich selbst! (§. 10.)

I. Die „Einheit der Art nach" *) ist hier unverkennbar durch die Liebe, wie sie Gott und den Menschen umfaſst, ausgesprochen.

II. Die „Verschiedenheit dem Grade nach" ist nicht minder auffallend: die unbegrenzte Achtung und somit die Liebe über Alles kommt einzig Gott zu. Und

III. nicht minder bestimmt und kräftig ist die schöne, ursprüngliche „Gleichheit zwischen Menschen und Menschen" bezeichnet: wie dich selbst!

Wenn jener Göttliche ferner zwey Gebote unterscheidet; wenn er das eine als das „erste und gröſste" auszeichnet, das andere aber dem ersten „gleich", und doch das „zweyte" nennt: so dürfte wiederum nur der einseitige Denker (Formalist) in diesem Ausspruche oder Ausdrucke einen Widerspruch finden, nur der einseitige Aufklärer (Intellektualist oder Formalist im Kreise der Anwendung) in diesen Worten bloſs eine populäre und erbauliche Formel erblicken. Nein, selbst in dieser

*) Wer könnte, wer möchte da schlechthin aussagen: Gott und der Mensch sind der Art oder dem Wesen nach Eins, und nur dem Grade nach von einander verschieden, sey es auch, daſs man den Gradunterschied unendlich setze? Nur insofern, als man dem Menschen im Vergleiche mit dem bloſsen Thiere ein Göttliches zuschreiben muſs, gilt dieser Satz. Und folget denn nicht aus dem Obigen, daſs, wer denselben schlechthin aufhebt, den Menschen nur als ein gesteigertes Thier ansehen müsse? —

praktischen Einkleidung und Bestimmung offenbart sich die Idee, folglich der tiefere Blick. Aber zugleich waltet nicht die mystische oder idealistische Einseitigkeit in dem herrlichen Worte; denn

1) gleich ist das andere Gebot dem ersten in Ansehung der Art; und

2) in Ansehung des Grades ist das erste — das gröfste.

Nur von irgend einer frühern, nationellen Beschränktheit sehen wir mit gutem Grunde hier ganz ab, gerade wie von der bekannten, historischen Beschränkung des Wortes: „Ebenbild". Denn nur was aus dem Inneren der Sache selbst sich entwickelt, fassen wir nach unserer Ansicht ins Auge. Und in irgend einem Besondern ist es nur das Allgemeine (Universelle), was hier unsern Blick anziehen darf. Wenn es daher von der Philosophie gilt: „*nil humani a se alienum putat*", eben weil sie ein menschliches Erzeugnifs ist; so darf von ihr nicht minder gesagt werden: *nil divini a se* etc. Nichts, was das Eine wahrhaft Höhere, das Eine, welches da Gegenstand der Philosophie im Unterschiede von der Empirie und der blofsen Logik sowohl als der Sophystik ist, auf irgend eine Weise betrifft, — Nichts von allem dem kann ihr gänzlich fremd seyn. Allein nur auf diese Weise, welche bereits oben bestimmt ward, können wir uns hier mit einem Positiven, das göttlicher Art ist, befassen. Und dieser Gesichtspunkt bedarf wohl, bey dem gegebenen Kulturstande in Deutschland, einer besondern Auszeichnung. Denn ihm stehen zwey Denkarten wie Extreme entgegen:

a) die eine will das Positive als solches mit dem Universellen verbinden, also jenes mit diesem verschmelzen; und

b) die andere will das Positive aus dem Gebiete der Philosophie schlechterdings ausschliefsen.

Zugleich ergiebt sich aus dem Gesagten, dafs man in Rücksicht auf den Grad wohl eigene oder besondere Pflichten gegen Gott, aber, indem wir auf die Art, auf das Wesen zurücksehen, keine abgsonderte annehmen könne. Zwischen den Pflichten gegen die Gottheit und die Menschheit ist überall kein Widerstreit möglich. Entweder schwebt unter dem Worte „Gott" nur ein Götze, oder unter dem W. „Menschheit" nur die geschminkte Thierheit vor. Ja mit dem einen verschwindet nothwendig, zufolge der gedachten, realen Verbindung, auch die andere: und so enge erscheint zugleich das Band, welches die Humanität mit der Religiösität verknüpft!

Was aber zuvörderst recht erkannt seyn mufs, ist dieses, wie nach der Idee, indem sie neben dem Begriffe, welcher den Menschen im Gegensatze mit dem blofsen Naturwesen auffafst, hervorgehet, — alle Pflicht auf Gott sich bezieht. Wenn die Idee keine Chimäre ist; so stellet sich ja zufolge derselben hier immer das Ideal oder Objekt *in sensu eminenti* dar. Was sonst nach dem Begriffe der Freyheit erscheint, wird hiebey nicht aufgehoben: aber auf das Eine wird, indem die Idee als solche und in diesem Vergleiche vortritt, Alles bezogen. Und soweit, als sie von dem idealischen Standpunkte ausgehet, kann ja schon in der Philosophie überhaupt und mithin auch in der Moralphilosophie von „Gott" die Rede seyn. (B. 1. 30, 91 u. 368.) Leider scheint bey dem gedachten Stande der Kultur auch diese Erinnerung nicht überflüssig. —

Wie hingegen die unbeschränkte oder, was hier

Eines ist, die absolute Achtung sich weiter gestalte: diefs müssen wir an unserem Orte der Religionsphilosophie überlassen. Erst dann, nachdem erklärt ist, was Gott sey, d. h. nachdem die „Eigenschaften“, wodurch („der wahre“) Gott von dem Nichtgöttlichen jeder Art und zumal von dem Götzen in jeder Gestalt sich unterscheidet, aufgeführt und erklärt sind, — erst dann können „die Pflichten gegen Gott“, wie sich die Eine absolute Achtung zur Vielheit gestaltet, auftreten.

Da nun die Moralphilosophie als solche die Entwickelung des Freyheitsbegriffs zur besondern Aufgabe hat; so kann hier füglich nur eine Erörterung der Pflichten gegen die Menschheit vorkommen. Denn immer stellt dieser Begriff den Menschen dem blofsen Naturwesen entgegen: immer stellt sich demnach „das Göttliche im Menschen“ und hierin das Verpflichtende dar.

Aber die Menschheit, nach dieser Ansicht, findet sich in uns und in jedem Anderen, oder, wenn der Ausdruck erlaubt ist, in dem eigenen und jedem anderen Selbst: womit soll nun diese Darstellung beginnen, mit den Pflichten des Menschen gegen sich, oder mit den Pfl. gegen den Mitmenschen? Dafs man jene zuerst darstellen müsse, daran ist wohl kein Zweifel, sobald man bedenkt, dafs hier nicht von irgend einem Vortheile, sondern — von der Pflicht die Rede sey. Wie könnte, wer das sittliche Gesetz nicht selber befolgt, auf dessen Befolgung wahrhaft bey irgend einem Anderen dringen? Jene Gemeinheit: „*amor incipit ab ego*“, kann also hier nicht einmal in Frage kommen, erklingt sie gleich hin und wieder noch selbst aus dem Munde Solcher, denen sonst eine gewisse höhere Bildung keineswegs abzusprechen ist.

Da übrigens, wie bekannt, die Moralphilosophie allgemeine Wissenschaft ist (§. 7. u. 9.); so kann und darf selbige auch hier, in der Lehre von den Pflichten gegen die Menschheit, nur die Grundlinien ziehen, nur die allgemeinen Umrisse zeichnen, alles Weitere und Nähere der angewandten Moral, wie diese mit der „speciellen" zusammenfällt, überlassend. Nur können wir freylich überall zwischen der allgemeinen und besonderen Lehre keine haarscharfe Linie ziehen. Insoweit hat jede Scheidung dieser Art etwas Unbestimmtes. Aber den Unterschied, der im Ganzen hervorgehen mag, dürfen wir doch immerhin auch in diesem Felde der Wissenschaft nicht aus dem Auge setzen.

Anmerk. 1. Wenn ehedem eine mönchische Theorie galt, welche abgesonderte — wenigstens auch abgesonderte (isolirte) — Pflichten gegen Gott annahm; so erhob sich in der Folge eine sogen. Moral, welche, mit der Miene der Aufklärung, gar keine Pflichten gegen Gott zuliefs, behauptend: „Es kann keine Pflichten dieser Art geben; denn der Gottheit können wir ja Nichts leisten!" Man sieht, wie diese halbe, negative Aufklärung den Pflichtbegriff blofs auf der materiellen Seite auffafste. (§ 38.) So weit griff hier die Empirie und hiemit, im Gebiete des Uebersinnlichen, der Empirismus ein! Aber indem sich jene Theorie zur (äufsern) Praxis gestaltete, erschien dort ein Mechanismus, der mit diesem Extreme unverkennbar zusammenfiel, sey es auch, dafs von dem Bessern, was sonst unter jener Form zugleich Statt fand, Nichts verkannt werde. — Und:

Anmerk. 2. Ein Rückblick auf den Gang der Kultur in diesem Gebiete der Wissenschaft und des Lebens zeigt ferner: 1) wie vorhin die „Gottesliebe" galt; 2) wie sodann die „Menschenliebe" vordrang; uud 3) wie nunmehr,

nachdem erst der **Freyheitsbegriff** einseitig geherrscht hatte, die **Idee** schon da und dort eben so einseitig — obwohl in einem neuen, ästhetischen Gewande — vortrat, die „Liebe Gottes" zum Worte der Zeit erhebend!

Uebrigens folgt, denke ich, schon aus dem Obigen,

a) **wie und wiefern** im Kreise des **Lebens überhaupt** die Idee und hiemit die religiöse Ansicht und Sprache vorherrschen müsse; und

b) **warum und wiefern** im Gebiete der Wissenschaft der Freyheitsbegriff und sonach die sittliche Bestimmung vorhergehen müsse. Sonst wird z. B. auch der Mensch (physisch) der Gottheit geopfert, und zwar nach der Ansicht und Aussage eines glänzenden Idealistikers, „als das edelste der endlichen oder sterblichen (!) Wesen, und weil alles Endliche (!?) dem Unendlichen geopfert werden müsse." — B. 1. S. 19.

§. 41.

Von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst, d. h. gegen die Menschheit in sich: I. in Bezug auf den Geist; die Selbstachtung — wie? und wiefern? (Ehrgefühl und Ehrliebe) —: und II. in Bezug auf den Körper; die Selbsterhaltung etc. Libertinismus und Monachismus: welche Würdigung diesem in Vergleichung mit jenem gebühre, zumal bey einem Rückblicke auf den Gang der neu-europäischen Kultur.

Wenn der Mensch als Erscheinungswesen vollständig, nach der Idee und Reflexion, aufgefaſst wird; so begegnet uns der Geist mit dem Körper vereint, also die Einheit des Menschenwesens in diesem Gebiete der Erscheinungen. (§. 10.) Aber auf solche Art stellt sich die **Menschheit** immer zuerst und dann zugleich dar, eben dem Begriffe der Freyheit zufolge, da und wie derselbe auf die Idee sich gründet. Seyen nun auch Pſyche und Physis hier, auf diese Weise, zur Einheit verbunden:

so begegnet uns doch in der ersteren, wiewohl nicht schlechthin, das Unbedingte, in der anderen aber nur das Bedingte. Füglich richten wir sonach unser Augenmerk zuerst auf den Geist, und dann auf den Körper.

I.

Indem nun bey diesem Hinblicke des Menschen auf sich als Geist, die Selbstachtung und dann auch die Selbstliebe, von der sogen. Eigenliebe — Selbstsucht — scharf unterschieden, sich darbietet; so kehret vor Allem die Unterscheidung zwischen der allgemeinen und individuellen Menschheit zurück (unbeschadet jener Grundansicht der „Menschheit" an ihrem Orte!). Denn auch „in uns", oder in dem „Selbst" des Menschen nach diesem Gegensatze mit dem Mitmenschen, stellt sich die eine sowohl als die andere dar. Daher unterscheiden wir auch ein doppeltes Selbst oder, wenn man so (mit Fichte und Anderen) will, „Ich": das „reine" oder allgemeine und das individuelle oder besondere. So entspricht das erste der allgemeinen, und das andere der individuellen Menschheit. Aber von dem empirischen Selbst, das bekanntlich (§. 24.) in der Selbstverläugnung neben dem individuellen von der geistigen Seite vorkommt, wird bey diesem Blicke auf den Geist abgesehen.

1. Die gültige oder eigentliche Selbstachtung bezieht sich demnach zuvörderst auf das eigene Selbst als Glied der Menschheit. So ist sie Achtung der Menschheit in uns; und so ist sie allerdings Pflicht: ja sie hängt als solche mit der Ur- oder Grundpflicht innerlich zusammen. (§. 39.) So, aber nur soweit, ist es gültig, jenes auffodernde Wort: „Mensch, achte dich selbst!" Und in diesem

Betrachte, aber nur in diesem, ist sie treffend, jene muthige Frage: „Was soll der achten, der sich selbst nicht achtet?“ Nicht das eigentliche oder letzte Ziel (§. 18. u. 25.) des Menschen, der wahrhaft achtet, ist auch hier das eigene Selbst. Denn nur in der Linie der Reflexion, nicht in jener des Handelns, tritt selbiges also hervor. Dieses reflexe Denken gehet allerdings von der sittlichen Triebfeder und hiemit von der (guten) Handlung aus: B. 1, S. 324 u. a. Wir können also die eine Linie von der andern nimmermehr trennen. Wohl aber können und müssen wir sie unterscheiden. Ja, mit der erfoderlichen Abänderung, welche der Gegenstand selbst giebt, mag hier dasselbe gelten, was dort über die Glückseligkeit in ihrem Verhältnisse zur Sittlichkeit aufgestellt ist. Also das Nachdenken über das Höhere oder Göttliche (Uebersinnliche) in uns — die freye, von der Achtung für das Göttliche κοτ'εξοχην ausgegangene Reflexion — findet im gesetzten Falle sich ein: und daher nun ein Gefühl des Erhabenen, das Selbstgefühl in diesem Sinne, in dieser Beziehung, das Gefühl der angebornen Menschenwürde. (§. 16.) Und so wie dieses Gefühl erweckt und belebet wird, wie es dann selbst zur Empfindung sich fortbildet: so unterstützt es die sittliche Triebfeder im Gegensatze mit dem Aeufseren, welches den Menschen, den handelnden, in die Sphäre der Gemeinheit herabziehen möchte. Selbst der Hinblick auf das Treiben der Gemeinheit, des Sinnesklaven u. s. f. stützt und belebt vermöge dieses Gefühls den Sinn für das Bessere. So wirket die Reflexion auch hier auf die Gesinnung, von welcher sie ausging, wohlthätig zurück! — Zwar ist nicht gültig, was ein wackerer Mann, die Fichtische Ansicht mit der Kantischen verbindend, nach seiner

Art aufstellte: „Freyheit um der Freyheit willen!“ Denn warum, wenn dieses gälte, sollte nicht eben sowohl gesagt werden: Vernunft um der Vernunft willen! (§. 14. u. 15.) Und es bestehet vielmehr: Pflicht um der Pflicht willen! etc. (§. 38.) Aber auf jenem Standpunkte der Reflexion erscheint uns doch ein Wahres und folglich Gültiges an dieser Ansicht. — Vorausgesetzt nun, daſs der Mensch sich als Subjekt von sich als Gliede der Menschheit keineswegs trenne, und daſs er sich eben darum als ein mit der höhern, sittlichen Anlage begabtes Wesen betrachte; so fodert die Selbstachtung, welche objektiv begründet, und wozu folglich ein Jeder eben sowohl berechtigt als verpflichtet ist:

a) negativ, daſs die Menschenwürde, so wie die Unschuld in jenem tiefen und hohen Sinne (§. 17.), erhalten werde, daſs man folglich Alles, was derselben widerstrebt, entferne: die Niederträchtigkeit jeder Art, die selbstgewählte Sklaverey, die Hingebung in die Macht der Sinnlichkeit, der Leidenschaft oder einer anderen Tyranney, und insbesondere der „Lüge“ als widerstreitend der Selbstständigkeit, da in dem Einen Absoluten auch das Wahre, und der Mensch nach seiner Beetimmung auch als dessen Organ im Kreise des Aeuſseren erscheint; und

b) positiv, daſs die Würde des Menschen, so wie nun die angeborne in die erworbene (§. 16. u. 26.) überging, stets erhöht werde, daſs man eben darum die sittliche Bildung nicht so ansehe, als könnte derselben irgend eine andere beygeordnet seyn, sondern so, daſs jede andere derselben untergeordnet werde; daſs folglich das Eine Göttliche — da eben die sittliche Bildung von der religiösen dem Wesen nach (§. 8.) gar nicht getrennt seyn kann — im Reiche der Menscheit herrsche, und daher jedes Andere dem Einen diene; und daſs eben darum jede

andere Kraft des Geistes, Verstand, Gedächtnifs, Phantasie u. s. w. zum Behufe des Zweckes der Menschheit recht ausgebildet werde, nach dem gemeinschaftlichen und jedem besondern (speciellen) Bedürfnisse derselben. Daher dann wieder auf dieser Seite

a) negativ die Aufklärung, die Befreyung von Wahnbegriffen, Vorurtheilen etc., die Entfernung jedes Geschmacklosen oder Geschmackwidrigen, d. i. alles dessen, was den ästhetischen Sinn in seinem tiefsten Verbande mit dem sittlichen (§. 8. u. 15.) beleidigt; und

b) positiv die Sachkenntnifs als solche, die reinen — philosophischen — und empirischen Erkenntnisse, die Beschäftigung mit Gegenständen, welche den Sinn für das Schöne nähren, stärken u. s. w.

In dem Grade, als diese Selbstbildung eintritt, herrscht oder regiert die Vernunft vermittelst der Einen freythätigen Kraft; in demselben Grade wird nun der Mensch, der handelnde, ein Werkzeug des Einen Vernunftzweckes oder, was hier dasselbe ist, ein Werkzeug der Vorsehung, der Gottheit, und zwar nicht nur ein „würdiges", sondern auch ein „rüstiges" (§. 26.) Denn es ist ja die Vernunft hier nicht blofs nach dem Begriffe der Freyheit, wo sie im Menschen, nicht im Naturdinge als solchem, hervorgehet, erfafst und betrachtet. Sondern auch, ja zuerst, nach der Idee ist dieselbe hier aufgefafst. Und darum kann bey solcher Voraussetzung des innern, realen Verbandes der göttlichen Vernunft mit der menschlichen oder dieser mit jener, nur von der „Vernunft" ohne Beynamen die Rede seyn, soll das Wort anders hier, im Felde der Wissenschaft und an diesem Orte, gebraucht werden. Und wohl mag diese Erinnerung nicht überflüssig seyn. Denn die ehemalige Sucht in Absicht des Wortes

„Vernunft" gestaltet sich bereits, da und dort, immer mehr zu der Scheu, ja zum Hasse desselben („Vernunfthafs"): ist dieses Verfahren philosophisch? — §. 2. A. 1. — Soweit kommt selbst die Sprache des „Obskuranten" zurück, sey es dann im Munde eines „Katholiken" oder „Protestanten"! Was aber die Sache, die uns hier beschäftigt, und die wir an diesem Orte „Vernunft" genannt haben, betrifft; so gilt und entscheidet meines Erachtens allein folgende Bestimmung:

a) in der Linie des Handelns oder, wenn man lieber will, in der Sphäre des Lebens als solchen kommt entweder nur das Eine, was in jedem Sinne d. W. absolut ist, als Zweck, als Zielpunkt des Handelns vor, oder es findet sich da gar Nichts von dem absolut Höheren ein; sondern was dann obwaltet, ist leerer Schall, ein sogen. „Vernunft- und Tugendgeschwätz", d. h. die Selbstvergötterung oder das Treiben der Selbstsucht unter dem Namen der Selbstliebe oder auch der Selbstachtung. — Nur vergesse man nicht, was im Felde der Theorie, in Bezug auf den Andersdenkenden oder Andersprechenden als solchen, immer zugleich gilt, dafs und wie der Sinn besser seyn könne, als die Formel oder das Wort! Wer will uns, ohne diese Unterscheidung, retten vor dem Hyperdogmatismus, der sich gerade da, zumal in mystischer Form und selbst mit christlicher Miene, so gern eindrängt? —; und

b) in der Linie des gedachten reflexen Denkens stellt sich das Göttliche im Menschen — in jedem, mithin auch in uns — als solches dar. Allerdings ist diese Reflexion von der Achtung, wie solche in die Sphäre des Lebens fällt, nicht getrennt: sie ist ja eben dadurch, ursprünglich und fortwährend, bedingt. Aber diejenige Achtung, welche

sich auf das Absolute in uns bezieht, ist zugleich mit jener für das Absolute überhaupt innerlich verbunden. Die gedachte Selbstachtung kann daher positiv niemals allein hervorgehen. Sondern blofs negativ gehet sie, vermöge dieser Reflexion, hervor, nämlich im Gegensatze mit der Denkungsart eines Solchen, welcher die Menschheit in sich verkennt, indem er den wesentlichen Unterschied zwischen dem Menschen und dem blofsen Naturdinge praktisch aufhebt.

Uebrigens ist auch das sittliche Nachdenken dieser Art von der religiösen Betrachtung keineswegs trennbar. Wie der Freyheitsbegriff den Menschen der Natur entgegensetzt, so beziehet ihn ja die Idee auf Gott: und indem er, der Gutdenkende, sich als Nachbild der Gottheit zugleich erfafst, wird das Gefühl des Erhabenen von dieser Seite erweckt und belebet. Ja diese religiöse Ansicht fällt dann mit jener ethischen in Eins zusammen. Wie aber die Gottheit selbst Gegenstand der Betrachtung, sey dann solche mehr reflex oder mehr gemüthlich („Meditation“ oder „Kontemplation“), werden möge: diefs kann, aus dem gedachten Grunde, erst in der Religionsphilosophie aufgezeigt werden. Zurücksehend auf unser Princip von der inneren Einheit des Sittlichen und Religiösen (§. 8. u. w.), bemerken wir insbesondere gegen jenen Dogmatismus nur so viel; ob in der Reflexion, nach solcher Beziehung derselben auf die ächte Triebfeder, der Freyheitsbegriff oder die Idee als solche und somit das sittliche oder das religiöse Moment mehr hervortreten möge; dieses hängt immer bey Solchen, welche da, mehr oder weniger, wissenschaftlich gebildet sind, auch von der Richtung ab, welche ihr Denkgeist (Verstand als wissenschaftliche Potenz) von Aufsen empfangen hat. Solche Würdigung gebührt

insbesondere dem Stoiker der alten Welt. Aber sie gebührt auch dem „Modernen“ oder „Christen“, trotz dem mystischen Extreme, das vielleicht neben dem idealischen Blicke, wenigstens da und dort, sich einfindet. (§. 23.)

2) Wird hingegen die Selbstachtung auf das eigene Selbst als menschliches Individuum oder Subjekt bezogen; so kann selbige nur in Verbindung mit dem Bewufstseyn des Guten, wenn dieses subjektiv betrachtet wird, Statt finden. (§. 26.) Also nur im Gegensatze mit der Selbstverachtung, welche mit dem Bewufstseyn des Bösen nach derselben Ansicht verknüpft ist, tritt diese Selbstachtung ein. Aber so schliefst sie an jene, welche die allgemeine Menschheit zum Gegenstande hat, sich an. Auch selbige kann folglich in der Sphäre des Lebens nicht besonders, als Handlung, hervorgehen. Sondern nur von der Reflexion, welche mit dem Bewufstseyn des Guten sich verbindet, ist sie nicht trennbar: und so gestaltet sich dieselbe zum Selbstgefühl in subjektiver Hinsicht. Ist nämlich das Göttliche oder metaphysisch Objektive nunmehr subjektivirt, d. h. in der Tiefe des Gemüths (zuvörderst) realisirt: dann fällt das individuelle Selbst („Ich“) mit dem reinen zusammen. So entscheidet der Freyheitsbegriff. Und tritt die Idee, wie solche zur religiösen Reflexion sich gestaltet, zugleich hervor; so erscheint die erworbene Gottähnlichkeit, verbunden mit der angebornen. (§. 26.) Dort sehen wir den Menschen über die Natur erhaben. Hier zeigt sich, indem er mit Gott praktisch vereinigt ist, eben die Abhängigkeit von G. zugleich als Erhabenheit. Und indem beyde Ansichten mit einander verbunden werden, steigt das Erhebende dieses Gefühls. Das „Selbstgefühl“ fällt dann mit

dem „Gottesgefühl", und dieses mit jenem zusammen. Auch die Seligkeit wächst in diesem Grade; und was Folge der Sittlichkeit war, bildet sich vermittelst dieser Reflexion zum Mittel des Einen Zwecks, zum Behufe des Weitern, Vollkommneren. — Aber noch hat es mit dem Bewufstseyn des Guten, und mit der Selbstachtung, welche darauf beruht, eine eigene Bewandtnifs. Denn ohne besondere, sittliche Vorkehrung erwächst aus der Selbstheit leicht die Selbstsucht (der Egoismus): leicht findet nach der guten Handlung in diesem Kreise des Aeufsern die Eitelkeit und der Hochmuth sich ein; und der Mensch zerreifst selbst das schöne Band, das ihn mit der Gottheit, wenn auch ohne den reflexen Aufblick im Zeitpunkte der Handlung, verknüpfte. Daher entsteht die Frage: in welchem Falle, unter welchen Umständen darf und soll die Reflexion, welche an das Bewufstseyn des Guten sich anschliefst, und womit diese Selbstachtung verbunden ist, besonders eintreten?

a) Wenn sich der Mensch von Innen oder Aufsen angegriffen findet, während ihm jenes Bewufstseyn zugleich bey einem geraden Blick in sein Inneres nicht entflieht: dann ist er nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet zu solchem Nachdenken. Also gegen die geistlähmende Aengstlichkeit (Skrupulosität), oder gegen jene Anwandelungen zur stillen, krafthemmenden Trauer (Melancholie), da eine frühere That noch den Muth beuget, oder die blofse Schwachheit, der Mangel an höherer Güte, als ein Böses (§. 34.) erscheinen möchte; und gegen die harten Schläge des Schicksals sowohl als gegen die Angriffe des Bösewichts, die Verkennung, Verläumdung, Anschwärtzung, Zurücksetzung — dagegen ist es gültig: „fühle deinen Werth, sey dir deines Gu-

ten, deines Besseren bewufst, ja sey auch gegen dich gerecht!" Da gilt besonders jenes Stoische: stehe auf dir selbst! Und recht treffend ist hier die Ansicht des Stoicismus im Vergleiche mit jener des Mysticismus, so wie letzterer die Selbstständigkeit des Menschen aufhebt. — Wo aber

b) kein Angriff dieser Art, selbst ein Hindernifs des Höchsten im Kreise der Menschheit, obwaltet: da kann dieser reflexe Blick auf die eigene Sittlichkeit, die gute Absicht etc., und die mit selbigem verbundene selbstachtung nicht eintreten, also die Selbstacht. als solche eben nicht besonders, selbst ein Mittel des Bessern, hervorgehen. Denn aufser jenem Falle richtet der Mensch, wenn und so gewifs er sittlich gestimmt ist, sein Auge auf das Ideal der Sittlichkeit: er sieht seinen Abstand davon; er fühlt also seine Mängel, und heftet folglich den Blick, nachdenkend über seine individuelle Beschaffenheit, auf das Mangelhafte, — nicht gerade auf dieses und jenes Bessere. Ja, entsteht ihm nach jenem Bewufstseyn, das nach einer guten Handlung aus dem Gewissen selbst entspringt, auch ein Gefühl, wovon die Selbstachtung in dieser Hinsicht unzertrennlich ist; so löset sich dasselbe zugleich in das schöne, kindliche Gefühl des Dankes gegen die höhere Macht auf, indem das Auge des Geistes, des nachdenkenden, auf den objektiven oder göttlichen Grund zurückfällt. (§. 23.) Hier nun zeigt sich allerdings das Gültige und Schöne des Mysticismus im Vergleiche mit dem Stoicismus. Denn natürlich begegnen uns immer wiederum der eine oder der andere, in diesem Felde der Menschheit. Und immer kommt es darauf an, dafs man erkenne, wie das Wahre des einen Extrems im vergleichenden Gegensatze mit dem anderen

hervortritt. Indem aber gerade nur das Wahre betrachtet wird; indem die eine Bestimmung, es sey nach der Idee oder nach dem Begriffe der Freyheit, auf solche Art vorkommt, ist hiebey die andere jedesmal vorausgesetzt. Darum mag dann auch diese an ihrem Orte vortreten. —

Mit dem Selbstgefühle nun, wie sich dasselbe auf das reine und individuelle Ich bezieht, hängt das Ehrgefühl zusammen.

A. In der ersten Hinsicht entsteht daher dem Menschen die Pflicht, nicht zu verstatten, daſs die Menschheit in ihm verkannt, daſs er zum bloſsen Mittel herabgewürdigt werde. Denn solche Herabsetzung macht die ächte höhere Bildung unmöglich. Also wie jeder Andere die Menschheit in uns „ehren" soll; so giebt es in Bezug auf dieselbe ein Ehrgefühl, wozu wir nicht minder verpflichtet, als berechtigt sind, da und sofern die allgemeine Menschheit der individuellen stets zum Grunde liegt. Und ist die Ehre überhaupt Ausdruck der Achtung, wie solche dem Absoluten allein gebührt: so ist das Ehrgefühl von der Gemüthsstimmung desjenigen, der wahrhaft achtet oder für das Höhere Sinn hat, unzertrennlich. Aber so kann die Selbstachtung auch von dieser Seite und in dieser Gestalt, d. i. als Ehrgefühl, nur im Gegensatze mit irgend einem Angriff' auf die Menschheit in uns besonders hervorgehen, verknüpft mit der sittlichen Reflexion als solcher und in dieser Hinsicht. Denn der Guthandelnde als solcher richtet sein Auge stets auf das Eine, was in jedem Sinne des Worts absolut ist. (§. 18. u. w.)

B. Betrachten wir hingegen die „Ehre" in der anderen Hinsicht; so kehret die Bestimmung zurück, die schon vorhin (§. 29.) aufgestellt ward: Die

Ehre sowohl als die Freude, in jenem reinen und schönen Sinne des W., erscheint nur im Gefolge der Tugend, d. h. als deren Folge. Und erfassen wir die Würde subjektiv, d. i. als Würdigkeit (§. 26.); so mag die Ehre wohl die reine, ursprüngliche Würdigung heissen. Sie kann also nur in dem Urtheile bestehen, welches für einen „Würdigen" ausfällt; und nur aus der Seele eines Würdigen kann dieses Urtheil hervorgehen. Der Beyfall oder das Lob eines Schlechten (Unwürdigen) ehret nicht, noch entehret ihr Tadel. So kann auch kein „Lob", rein betrachtet, von der unreinen Lippe kommen. Aber was folget, wenn die Ehre, wie die Glückseligkeit, kein Gegenstand für den Handelnden als solchen ist? Nur insofern, als Jedem, der gehandelt hat, und nun auf die besagts Art nachdenket, zu sagen erlaubt ist, daſs seine „Absicht" und folglich sein Wille „gut" war: nur so kommt Jeglichem der Anspruch auf die Ehre zu, nämlich in diesem Betrachte. Denn wie dort bey dem Wohlseyn, so wird auch bey der Ehre, das Gutseyn bereits vorausgesetzt. (§. 29.) Dazu kommt der „gute Ruf" (Leumund), wie er mit der Ehre in diesem Kreise des Aeuſsern verknüpft, und wie sein Gegentheil ein Hinderniſs der sittlichen Wirksamkeit ist. Also, ausgegangen von der sittlichen Triebfeder, trägt auch der reflexe Blick auf die Ehre zur Belebung und Verstärkung derselben bey. Und somit ist jenes Bekannte gültig: „die Ehre ist mir theuerer als das Leben", nämlich als das physische. Bloſs gegen die sog. „Ehre der Welt" d. h. der Schlechten, ist der Weise gleichgültig. Aber die „Achtung der Bessern", mithin auch die Aeuſserung derselben im Vergleiche mit dem Gegentheil', ist ihm theuer, um des Einen willen, das Alle verbinden soll. Insofern gilt nicht: *conscia mens recti*

famae mendacia ridet". Denn auch der Beste und Verständigste, welcher da noch Mensch heifst, ist dem Irrthume unterworfen, — kann den Andern, zumal unter gewissen feindlichen oder unglücklichen Umständen, verkennen und fälschlich beurtheilen. Darum und soweit ist es die Pflicht eines Jeden, nicht nur (gut) zu seyn, sondern auch zu scheinen! Ja

a) nur gegen die Verläumdung auf der einen Seite, und gegen die Verkennung, soweit sie unüberwindlich und blofs Folge jener Umstände ist, auf der anderen tröstet sich der Rechtschaffene mit dem Beyfalle seines Gewissens, und dem Urtheile der Gottheit, den Blick hinausrichtend in die schönere Zukunft; und

b) nur gegen die unlautern Regungen der Selbstheit, nur zum Behufe der reinen, sittlichen Selbstverläugnung mag Jemand, der zum Göttlichen aufstrebt, „Schmach, Herabsetzung, Lästerung" u. s. f. gern erdulden, und auch Etwas davon absichtlich, soweit die Wahrheit und hiemit das Seyn in jenem Verhältnisse zu dem Schein' es verstattet, übernehmen.

Hier begegnet uns die Wahrheit in der Mitte zwischen den Ansichten des Mönchs- und des Weltgeistes. Man weifs, wie jener die Ehre schlechthin abweiset, und dieser selbige als Zweck aufstellet. (Dafs nicht Jeder, der „Mönch" hiefs oder heifst, diesen Sinn hatte und hat, versteht sich von selbst.) Aber im Mönchsgeiste, wie er diesem Weltsinne entgegentritt, erscheint das Höhere, sey es auch einseitig ergriffen. Denn was ist die Ehre, welche dieser Sinn als Zweck vorstellt? Nur ein Gespenst! Die Ehre, welche Realität hat, und des Namens werth ist, tritt ja im Kreise der individuellen oder subjektiven Menschheit nur als

Folge ein. (Schade, dafs wir neben der Sucht und dem Geiz — „Ehrs.“ und „Ehrg.“ — kein anderes Wort haben!) Das „Ehrgefühl“ aber, so wie die „Ehrliebe“, fällt mit der Achtung in Bezug auf das eigene Selbst zunächst als Glied der Menschheit zusammen. Und indem eben die eigentliche Ehrliebe mit der gedachten Reflexion zusammenhängt, kann hier die Ehre gar nicht als Zweck für den Handelnden, als „letzter Zweck“ des Subjekts oder des menschl. Indiv., vorkommen. Auch hier, und besonders hier, kann (denke ich) nur die als klassisch aufgestellte Unterscheidung in Absicht des Menschen das gewünschte Licht schaffen. — Sobald hingegen „die Ehrliebe“ in Bezug auf das eigene Selbst als Subjekt etc. aufgeführt wird; so ist der Ausdruck verwerflich, so mufs die Liebe des Guten, heisse dann solche Tugend- oder Gottesliebe, an dessen Stelle treten. Denn

a) hier, in dieser Beziehung auf das Ich als Subjekt, wäre ja in der „Ehrliebe“ die Ehre als Zweck, wie die Liebe als Triebfeder, vorgestellt; §. 24. u. 26;

b) dort aber, in jener Beziehung auf das Ich oder eigene Selbst als Glied d. M., ist sie nur als Mittel erfafst, sey es auch negativ, gegen einen Angriff auf die Menschheit in uns, oder gegen ein Hindernifs in der sittlichen Bildung von dieser Seite.

So wichtig ist hier die Unterscheidung zwischen Mittel und Zweck, in Verbindung mit jener in Absicht des Menschen! Wie mag ohne dieselbe dem heillosen Wortstreit' auf der einen Seite, und der sophistischen Taschenspielerey auf der anderen eine sichere Grenze gesetzt werden? Freylich mag die „Ehre“ mit der „Liebe“ überalll schön zusam-

menklingen. Allein eben der ästhetische Zauber macht dieses Wort so geschickt, die Selbstsucht, die sogen. Ehrsucht etc. zu begünstigen, zu beschönigen. Auch jene konkrete Redensweise, welche in der „Ehrliebe" die Folge mit dem Grund' oder Zwecke vermischt, soll darum nicht mehr Statt finden, trotz der Entschuldigung, die ihr sonst zukommt. (§. 36. A. 3.) Und so dürfte allerdings die Ehrl. immer weniger vorkommen, sey es auch, daſs man von diesem Worte nicht ohne Schmerz scheide. Aber warum klingt dasselbe so freundlich, so schön und ansprechend? Ist es nur wegen der inneren Bildung des Worts, oder wegen seines ästhetischen Anstrichs, zumal wenn die Phantasie in ihrem Spiegel die „Ehre" und die „Liebe" zusammen stellt? Ist es nicht auch darum, weil selbiges der Eitelkeit und dem Stolze ingeheim schmeichelt? — Also nur da soll das Ehrgefühl (und mit diesem die Ehrliebe) noch Platz finden, wo dasselbe mit dem Gefühle der Menschenwürde ganz Eins ist, oder wo die Ehre wieder als Mittel der Sittlichkeit betrachtet wird. Und wenigstens aus dem Zusammenhange, aus dem Umgebenden etc., muſs diese Bedeutung des W. erhellen. Aber zugleich muſs der Mensch, vor Allem als Glied d. M., wahrhaft begriffen seyn. (§. 10.) Wenn hingegen die Ehre als Folge der Sittlichkeit betrachtet, und diese Folge gleich dem sittlich bedingten Wohlseyn vermittelst des Nachdenkens darüber selbst Mittel der — weitern — Sittlichkeit wird (B. 1. S. 324); so fällt dann allerdings diese Reflexion mit jener, welche die Ehre nur als Mittel auffaſst, zusammen. Aber die sittliche Ordnung, im Kreise des handelnden Menschen, bestehet immer zugleich: die Ehre, wie die Glückseligkeit, ergiebt sich nur dem, der sie

— nicht suchet *). Auch dafür sprechen jene evangelischen Worte: „Trachtet vor Allem nach Gottes Reiche, nach seiner Gerechtigkeit, das Uebrige wird euch beygelegt werden“ d. i. als Folge zukommen, und: „Wer seine Seele (Seligkeit) gewinnen will, der wird sie „verlieren; wer sie aber um meinetwillen“, um des Einen willen, was der göttliche Lehrer als Zweck aufstellte, „verliert, der wird sie gewinnen.“ Denn so gewifs der wahrhaft Sittliche dem Einen, was in jedem Sinne des Wortes absolut ist, huldigt: so gewifs ist sein Auge in dieser Richtung nicht auf sein Wohlseyn oder seinen Vortheil als Zweck gerichtet. Und das Besondere („Nationelle“ etc.), was in jenen Aussprüchen vorkommt, hebt das Allgemeine („Universelle“) nicht auf, welches demselben zum Grunde liegt. So kehret allerdings wieder, was über das Positive, das in jeder Hinsicht gültig ist, schon oben bemerkt ward. Mag der Exeget den historischen Gesichtspunkt an seinem Orte geltend machen, und so das „Empirische“ vornehmlich ins Auge fassen: wenn er aber jenes Allgemeine, das mit dem „Rationellen“ (im Gegensatze mit dem blofs Verständigen) Eins ist, gar nicht erfafst; dann zeiget er sich als blofsen Empiriker, wenigstens an diesem Orte. Dann hat er offenbar das Eine, was Gegenstand der eigentlichen Philosophie ist, nicht erkannt, und eben darum nicht eingesehen, dafs über selbiges der Art oder dem Wesen nach überall Nichts gehen könne! — Es giebt neue und bey der Rückwirkung gegen eine sogenannte Philosophie allerdings blendende

*) Ein schönes, entsprechendes Wort findet sich hierüber, in Bezug auf Fenelon, bey Herder: s. Werke B. 9. S. 43 (zur Philos. u. Gesch.)

Erscheinungen: dagegen entscheide vornehmlich unser Gesichtspunkt der Philosophie, im Unterschiede von der blofsen Logik sowohl als der Empirie! — Was übrigens in jenen heil. Schriften über das Wohlseyn neben dem Gutseyn ausgesagt ist: das kann auf dem Standpunkte der besagten Reflexion, gar wohl mit dem Princip der reinen, d. i. der eigentlichen Sittlichkeit vereinigt werden. (§. 28.) Wo sagte „Christus“: handelt um eueres Vortheils willen! Was aber Folge der Sittlichkeit ist, soll ja nächst dieser genannt werden. Und ein Lehrer, welcher diese Folge nennt, spricht ja nicht den Eigennutz an, nenne er sie dann Seligligkeit oder Glückseligkeit, Ehre oder Herrlichkeit. (§. 29.) Auch hann und soll diese Reflexion selbst im Gedränge des Leidens etc. Statt finden („*proposito sibi gaudio sustinuit crucem*“). —

Noch begegnet uns in dem weiterem Kreise, welcher die Wissenschaft und das Leben umfafst, „die wahre und falsche Ehre“, so wie „der wahre und falsche Ehrenpunkt“ (*Point d'honneur*) Und man sieht, wie „der wahre Ehrenp.“ den Blick zunächst auf die Menschheit in uns, oder auf das eigene Selbst als Glied d. M.,) „die wahre Ehre“ hingegen das Auge besonders auf die gedachte Folge im Kreise des Subj. hinlenkt. Nur wiefern der Schein um des Seyns willen zu retten oder zu beachten ist, kommt bey dem gültigen Ehrenp. auch die Subjektivität, oder das individuelle Selbst, in Betracht. — Was aber da besonders den Jüngling, zumal in einem entscheidenden Punkte, zu weit führen kann, ist das mifslenkte Schamgefühl, unter diesem Andrange des Spottes, des Hohns Jedoch wo nicht blofs die Schwachheit, sondern die Unsittlichkeit, die grobe Ausschweifung etc. eintritt: da entflieht dann eben sowohl das Gefühl als die

Scham. Denn mit der Schamlosigkeit verträgt sich nur die bloſse, thierische Empfindung. Und irgend eine Zuthat von Seiten der Phantasie und des Verstandes bringt in der Sache selbst keine Abänderung hervor.

II.

Richten wir nunmehr den Blick auf die „Selbstpflichten“ in Bezug auf den Körper; so begegnet uns der Leib oder menschliche Körper, von jedem anderen, selbst von dem thierischen, wohl unterschieden. So erscheint uns in demselben die Wohnung und das Werkzeug des Geistes. Und daher kommt, zufolge der gedachten Einheit, auch dem Leibe das Leben zu: darum heiſst allein der menschliche Körper, vom Geiste verlassen, eine „Leiche“ oder ein „Leichnam.“ Also von dem Vernunftwesen als solchem gehet das Leben aus. Denn

1) ohne das Absolute ist kein Leben: darum setzt, wer ein Empirisches, das gültig ist, wissenschaftlich bearbeitet, jenes voraus;

2) erst auf dem bekannten Standpunkte der Reflexion tritt das körperliche Leben neben dem geistigen auf; wie aber

3) der Mensch zugleich als Einzelwesen betrachtet wird; so stellet sich mit der Freythätigkeit das geistige Leben allein dar: und dieses heiſst dann entweder sittlich oder unsittlich. — Wohin führt die Identitätslehre, wenn sie auch diese Unterscheidungen als Kinder der (bloſsen) Reflexion ansehen will?? —

Das „physische Leben“ nach Nr. 2. ist unter Nr. 3. vorausgesetzt. Auch mag es nach seiner Gültigkeit in dieser Hinsicht, an seinem Orte zugleich auftreten. Wird aber das „moralische Leben“

in solchem Gegensatze mit dem physischen aufgeführt; so erscheint der Geist, wie und wiefern alles Körperliche am Menschen der Selbstbestimmung unterworfen ist. — Da nun im Geiste, verglichen mit dem Körper, das Unbedingte (soweit der Mensch daran Theil nimmt) sich findet; so darf und muſs gesagt werden: der Körper ist nur um des Geistes willen, unbeschadet der gedachten Einheit an ihrem Orte! Die Erhaltung des Körpers, des körperlichen Daseyns, des physischen Lebens u. dgl. kann also nur eine bedingte Pflicht seyn. Und wer darin die „Selbsterhaltung" findet, der stehet höchstens auf jenem Standpunkte der Pädagogik, wo der „Leib" vor der „Seele" sich darstellet. Auch mag diese Selbsterhaltung in Bezug auf den Menschen als Erscheinungswesen, in Bezug auf diesen Schauplatz seiner Thätigkeit, wohl „die erste aller Pflichten" heissen. Denn soll eine Bildung, eine Thätigkeit etc. des Geistes eintreten; so muſs ja vor allem die Bedingung, an die nun einmal selbige gebunden ist, nicht mangeln. Aber das „Selbst" des Menschen darf weder zuerst noch allein in dieser Verbindung des Körpers mit dem Geist' erfaſst werden. Wehe dem, der keine andere „Selbsterhaltung kennt! Wer diese schlechthin als die „erste Pflicht des Menschen" aufstellt: der spielet, ein baarer Selbstling, mit dem Worte „Pflicht." Oder wenn der Sinn des Sprechenden besser ist, als sein Ausdruck; so ist wenigstens der Kopf desselben, vermöge irgend einer Umgebung oder Leitung von Auſsen, ganz empirisch gestimmt. Redet z. B. ein Arzt in diesem Tone von der Selbsterhaltung; so ist aus seinem Munde ein solches Wort gar leicht erklärbar. Ja dem Arzte, der so redet, gebührt selbst die mildere Deutung, wofern seine Empirie nicht zugleich gegen das Höchste, sey es auch in

einer besondern Gestalt des Sittlichen, gerichtet ward, sprechend z. B. für die unbedingte Befriedigung eines Triebs, welcher, so befriedigt, mittelbar und auf mehr als Einer Seite dem höchsten Zwecke der Menschheit widerstrebt. —

In Absicht auf den Körper, nach seiner Bestimmung für die Gesammtaufgabe des Menschen, gilt nun recht eigentlich das Aristotelische Princip des Mittelmafses: nicht zu viel, und nicht zu wenig! (B. 1, S. 358) Dieses Princip gilt in Ansehung der Materie, wie solche, die Form oder Güte des Willens vorausgesetzt, unter der Leitung des Verstandes im Dienste des letztern hinzukommen soll. Aber es ist überall ungültig, wo es für den ersten oder eigentlichen Grundsatz der Sittlichkeit ausgegeben wird. Wer könnte des Guten zu viel thun? Jenes populäre Wort: „dem Guten zu viel thun", betrifft nur den äufseren Stoff. Wer aber, beseelt vom ächten Geiste, z. B. dem Geitze sowohl als der Verschwendung widersteht: der ist wahrlich von dem Verschwender nicht blofs dem Stoffe oder dem Grade nach verschieden. So betrifft das Mittelmafs *) zunächst den Körper in seiner Verbindung mit der umgebenden Natur, also die Befriedigung seiner Triebe und den Gebrauch seiner Kräfte.

Soll der Leib oder, was nun Eines ist, der Körper dem Geiste zur Wohnung und zum Werkzeuge dienen; so mufs er sich in einem der

*) „*Virtus est medium vitiornm et utrinque reductum.*" *Horat. epst.* 18. „Die wahre Tugend, Freund, liegt zwischen zwey Excessen, gleich von beyden zurückgezogen, richtig in der Mitte." (Wielands Uebersetzung.)

Bestimmung des Menschen angemessenen Zustande befinden. Durch diesen Maſsstab ist die Befriedigung der körperlichen Triebe, sofern die Gesundheit und Stärke davon abhängt, bestimmt: also ob

a) die Befriedigung gerade jetzt erfolgen, oder nicht erfolgen, und ob

b) das Mehr oder Weniger hiebey eintreten soll.

Nach demselben Maſsstabe kommt die Rücksicht auf die individuelle Beschaffenheit, die äuſsere Lage, den besonderen Fall u. s. w. hinzu. So dient das Niedere in jeder Gestalt dem Höhern: das „Physische", dessen Genuſs, oder das Wohl als solches wird ein Mittel des „Moralischen", eben vermittelst der sittlichen Richtung des Geistes, wenn und wie er auch ohne die bestimmtere Reflexion Alles umfaſst und durchdringet. Und so stimmet der Geist mit der Natur, indem sie jene Befriedigung fodert, schön zusammen. Aber demnach wird allein durch die gute, schöne Absicht eben das, was an sich gemein oder thierisch ist, veredelt oder des Menschen würdig. Das Aesthetische allein, sofern es auch dem Unsittlichen dienen kann, bewirkt nimmermehr eine Veredlung. Ist es hingegen mit dem Sittlichen vereinigt; dann gesellt sich dasselbe wohl zum Religiösen, wie eben damit das Sittliche ursprünglich Eins ist: dann erscheint auch jedes Physische dieser Art als eine schöne Gabe der Gottheit. — So wie nun die gute, sittliche Absicht dem menschenwürdigen Genuſs im Reiche der Natur zum Grunde liegt; so entsteht gegen den Reiz, welcher die Sinnlichkeit auf Kosten der Vernunft begünstigen möchte, das Pflichtgebot: eben diese Absicht gehe dann auch wieder bestimmt (als „Intention" oder „Reflexion") hervor! Daher die Auf-

gabe: von dem sinnlichen Genusse mache man stets wieder einen sittlichen Gebrauch, oder: erquickt, gestärkt und ermuntert vom Genusse, schreite man jetzt wiederum desto muthiger auf der Bahn der sittlichen Thätigkeit fort! — Wer möchte diese Ansicht mit der Moralistik oder Pedanterie, welche den Pfad des Lebens „mit Pflichten wie mit Fuſsangeln belegt", verwechseln? — Auch die „Natur" erhält nach dieser Ansicht ihr volles Recht. Die ordentliche Befriedigung jedes natürlichen Triebs erscheint sonach wie die Wahrheit in der Mitte zwischen

1) der unordentlichen Befriedigung, welche der Libertinismus, der sogen. Weltgeist, lehrt oder mit sich bringt, und

2) der Nichtbefriedigung, welche der Monachismus oder, wenn das Wort erlaubt ist, der Mönchsgeist wenigstens zum Theile fodert.

Und wenn jener die Achtung, dieser hingegen die Verachtung des Irdischen, der Erdegüter u. s. w. lehrt: so erklärt unsere Lehre diese „Güter" für schätzbar, dem einen nicht minder als dem anderen widersprechend. Aber was nur schätzenswerth ist, kann wohl auch sehr schätzbar seyn. So ergänzt die Natur im Bunde mit der Vernunft! — Was dann die Kleidung, die Pflege, kurz die „Kultur des Körpers" von dieser Seite betrifft; so zeigt sich hierbey dasselbe Maſs: zwischen der Rohheit (dem Cynismus), und der Weichlichkeit etc. Also

a) dem menschlichen Körper gebührt, eben um des Geistes willen, auch von dieser Seite eine Art von Auszeichnung: nur

b) ist eine besondere Aufmerksamkeit nöthig, damit nicht über dem Körper der Geist, wie über

dem Kleide der Mann oder wie über der Einfassung die Perle, aus den Augen schwinde!

Auch folget, indem wir zum Genusse aufmuntern, keineswegs, dafs nicht eben sowohl der Nichtgenufs und hiemit der Schmerz oder das Uebel ein Mittel der Sittlichkeit werden könne. (§. 25.) Daher das Wahre an der mönchischen Lehre von der „Selbstabtödtung", und an der mystischen von der „Selbstvernichtung" — auf dieser Seite. Denn der geistigen Selbstsucht steht letztere, soweit sie gegründet ist, vornehmlich entgegen. (§. 22.) — Nach Mafsgabe des Besondern, des jüngeren Alters, des wärmeren Bluts u. s. w. tritt nun die Pflicht der Entsagung oder Enthaltsamkeit ein *). Daher die „Selbstverläugnung, Selbstbeherrschung" etc. vornehmlich auf dieser Seite, in irgend einem Grade der Auszeichnung, oder in einer besondern Gestaltung nach diesem Bedürfnisse der Individualität, auf dafs eben dem Höheren in uns die Herrschaft über das Niedere, also dem Geiste über den Körper, gesichert werde. Nur bedenke man zugleich, wie da, in der Linie des Handels, nach §. 18. u. w. diese Herrschaft eintritt, und wie folglich „das Göttliche in uns" nicht so schlechthin das Lebensprincip nach §. 4. u. w. genannt werden könne! Das stoische Extrem dränget sich ja noch immer gar leicht ein. (§. 22.) Und wenn uns hier wiederum ein doppeltes Selbst, das beherrschende und beherrschte etc., begegnet; so unterscheide man das eine und das andere wohl von dem doppelten Selbst, das eben vorhin uns vorgekommen ist. Denn hier ist vom

*) Schon ehedem, in seiner Apologie gegen die Anklage des Atheismus, sprach Fichte hierüber so trefflich als kräftig, gegen die sogen. „Glückseligkeitslehre", — ganz harmonisch mit den Urkunden des Christenthums.

Menschen als Subjekt und hiemit zugleich von dem Triebwerke des Körpers, der Neigungen u. dgl. die Rede. Dort hingegen ward vom Subj. oder Indiv. nur in Vergleichung mit dem M. als Gliede der Menschheit gesprochen. Aber das verläugnete Selbst werde ja nur als das Untergeordnete, nicht als das Unterdrückte, aufgefafst, damit das mönchische Extrem so wenig als irgend eine Maxime jenes Weltgeistes vordringe! (B. 1. S. 224, 240 u. 328.) Auch unterscheidet sich die schöne, sittliche Selbstüberwindung, wie solche dann in irgend einem besondern Falle der aufwallenden Neigung, dem raschern Affekte und besonders der Selbstsucht entgegentritt, — auffallend von der blofs politischen. Denn letztere besteht nicht; und indem sie die wahre Ordnung nicht gewährt, vermag sie nicht einmal den Schein zu retten, obwohl bis zu einem gewissen Zeitpunkte in der politischen Selbstverläugnung eine gewisse Macht des Geistes, vom Ehrgeize und der Angewöhnung unterstützt, sich offenbaren mag. Soweit zeiget sich selbst darin die Kraft der Selbstbestimmung.

Zu dem Bedürfnisse der schönen, sittlichen Selbstverläugnung, da und wie selbige auch durch die absichtliche Wahl des Nichtgenusses etc. geübt werden soll, stimmen nun wohl die „Leiden, die Widerwärtigkeiten", welche da und dort von Seite der umgebenden Natur den menschlichen Leib treffen. Und jedes Widrige, was von Aufsen kommt, und dergestalt auf den Geist durch den Körper einwirkt, fällt mit diesem „Uebel" zusammen. Daher, indem wir von den Leiden auf die Freuden, von den Widerwärtigkeiten auf die Güter der Erde zurücksehen, ergiebt sich die doppelte Aufgabe:

1) man geniefse dankbar, und hiemit so freudig als mäfsig, das Angenehme, Süfse.

Wohlthuende, soweit dasselbe als Gegenstand der Pflicht in Bezug auf die Nahrung, Stärkung und Erhöhung der körperlichen Kraft erscheint; und:

2) man trage gelassen, so muthig als willig, das Harte, Bittere, Drückende; denn zeigt sich in diesem gleich eben nicht so, wie in jenem, die Gabe der Gottheit: so erscheint es doch vor dem Auge der sittlichen Reflexion als Gabe der Vorsehung, nämlich bey dem Blicke in die höhere, sittliche Weltordnung, zumal wie da im eigentlichen Reiche der Menschheit selbst das Unglück in das Glück verwandelt wird. (B. 1. S. 339.)

Dahin weist auch jenes Stoische: *abstine, sustine!*"; dahin die stoische Lehre von der Verminderung der (sinnlichen) Bedüfnisse, auf dafs eben der Geist Herr über die Natur, nicht ihr Sklave, sey u. s. w. Wenn dagegen der sogen. Eudämonismus, zum Libertinismus gestaltet, den Satz aufstellt: „nicht vermindern, sondern vermehren mufs man die Bedürfnisse, aber zugleich Stoff zu deren Befridigung herbeyschaffen"; so ist diese Vorschrift ganz konsequent: nur sieht dieser „Glückseligkeitslehrer" (?) nicht ein, wie eigentlich die Freude etc. in die Menschenwelt eingeht, und wie hingegen, wenn der Mensch Sklave der Sinnlichkeit wird, selbst jede körperliche Kraft erlahmt, ja wie diese Sklaverey trotz jeder frühern Gewandtheit und Thätigkeit im Kreise des Sinnlichen nothwendig erfolgt. Also nur als Mittel ist der Genufs des Sinnlichen gültig. Nur als Mittel ist er selbst in seiner Art bleibend. Und so führt er stets wieder zum Gebrauche in Bezug auf das Höchste, da und sofern die zweckmäfsige Anwendung der Kräfte des Körpers von der Befriedigung seiner Triebe abhängt. — Und:

B. Wie der Verstand oder die verständige Kraft des Geistes zum Werkzeuge der Vernunft bestimmt ist, so auch jede Kraft des Körpers. Nur zufolge dieser Verbindung ergiebt sich die ächte, schöne Einheit. Ob irgend eine bedingte Kraft in näherem Verhältnisse, als eine andere, zu dem Unbedingten und hiemit zu dem Einen Zwecke der Menschheit stehe: darauf kommt es hier nicht an. Unter dem Gesetze der Ausbildung, der Vervollkommnung steht sonach die körperliche Kraft sowohl als jede geistige dieser Art. Daher der besondere Werth der Gymnastik. Wenn die Glanz- oder Gewinnsucht, wenn die Noth selber aufserordentliche und wunderbare Fertigkeiten aus dem körperlichen Organismus zu entwickeln vermag: so eröffnet sich hiebey dem Nachdenkenden die höhere und schönere Bestimmung desselben. Welche Dienste kann sonach die körperliche Kraft dem Einen, was den Menschen adelt, in diesem Kreise der Menschheit thun! Und was hier in Betracht kommt, ist

1) das allgemeine Bedürfnifs der Menschheit, sofern diese Ausbildung der körperlichen Kräfte oder Fähigkeiten überall Keinem, der ein taugliches Werkzeug des Einen Absoluten in diesem Kreise seyn soll, mangeln darf; und

2) jedes besondere oder „specielle" Bedürfnifs nach Mafsgabe der individuellen Anlagen und der äufsern Lebensverhältnisse: und wohl mag von dieser Seite zwischen Menschen und Menschen ein grofser Unterschied eintreten, wie zumal bey Einigen die verständige und ästhetische Kraft, bey anderen aber die körperliche so vorzüglich in Thätigkeit gesetzt werden mufs.

Ueberall gilt hier jener Grundsatz: „nicht zu wenig und nicht zu viel!", sofern die bedingte

Kraft als solche betrachtet wird; ein Gesetz der Uebung, der Anstrengung, es sey übrigens von „Spiel“ oder „Arbeit“ die Rede. Und was hiebey zugleich in Betrachtung kommt, ist die Verbindung der verständigen und ästhetischen Kraft mit der körperlichen, dem Gehirn, den Nerven u. s. f. Aber welche Richtung die erste, die handelnde Kraft des Geistes habe, also welche Gesinnung da überall zum Grunde liege: dieses ist es, was im Ganzen entscheidet. Und wie schön offenbart sich der Adel der Menschheit auch darin, dafs jenes Eine, was zunächst in der Tiefe des Gemüths das ächte Lebensprincip bildet, dergestalt alles Irdische veredeln, und wie ein himmlisches Ferment jede Masse dieser Art durchdringen kann!

Spreche man nun von den „Gütern des Leibes“, Gesundheit, Stärke, Schönheit . . . , oder von den „Gütern der Erde“ im Kreise der Menschheit, Vergnügen, Reichthum, Macht . . . — diefs Alles ist im Vergleiche mit dem Ueberirdischen aber nicht von der Erde Getrennten, zu jeder Zeit und an jedem Orte nur schätzbar. Denn alles Irdische ist nur Mittel zu dem Zwecke der Menschheit. Und ein „irdisches Gut“ darf nicht etwa nur, sondern es soll als Mittel zu diesem Zwecke gesucht werden, z. B. das Vermögen im Gegensatze mit den sittlichen Gefahren, welche die Armuth mit sich bringt. Nur das „*ne quid nimis*“ und insbesondere jene Maxime der sittlichen Selbstverläugnung mufs immer zugleich in Betracht kommen!

Wie aber das menschliche Wesen überhaupt endlich, d. h. wie auch der Geist des Menschen nicht schlechthin unendlich, und überdiefs an die

körperliche Hülle gebunden ist: so findet sich in demselben neben dem Triebe zur Thätigkeit ein natürlicher Hang zur Trägheit (die sogen. *vis inertiae*); und mit der Wollust, mit der Sucht nach bloſsem Genusse etc. fällt dieselbe über kurz oder lange zusammen. Denn der Trieb zur Thätigkeit erlahmet, wo die bedingten Kräfte nicht auf das Unbedingte gerichtet sind. Daher eine besondere Pflicht des Menschen: in einen Beruf, in einen bestimmten Wirkungskreis zu treten, damit der Wile ein Mittel erhalte gegen jenen Hang, eben durch den Sporn, welcher ihm da von Auſsen gegeben wird. Denn auch der Gute, aber noch Schwache, bedarf ja der Erinnerung, Weckung u. s. f. (§. 34.): und wer ist der ganz Starke? — Auch ist, im gesetzten Falle, das Mittel vom Menschen gewählt, nicht ihm aufgedrungen. Und wohl verträgt sich dasselbe mit dem, was die Vorsehung als Erzieherin des Menschengeschlechts herbeyführt.

Diese Ansicht der (sinnlichen) „Welt" tritt gleich scharf entgegen

1) dem Libertinismus, welcher diese Welt nur für eine Summe des Genieſsbaren, oder für den Schauplatz des möglich gröſsten Genusses ansieht, und

2) dem Monachismus, welcher dieselbe „verlassen" will, um so viel möglich ungestört vom Irdischen, sich dem Ueberirdischen, „Ueberweltlichen" *), kurz dem Göttlichen zu widmen.

Jener verwechselt das Mittel mit dem Zwecke. Dieser hingegen verliert über dem Zw. das M. aus dem Auge. — Sagt aber eine mönchische Theorie:

*) Als gäbe es keine übersinnliche Welt, oder als könnten wir die Unterscheidung: „die übersinnl. und sinnl. Welt" aufgeben!

es ist Pflicht, die Welt zu verlasseu, um die Seele von dem Verderben, aus den Fallstricken etc. derselben zu retten, um für seine „Vollkommenheit“ zu sorgen, dieselbe zu befördern u. dgl.; so erscheint da allerdings Wahres a) im Gegensatze mit der Ansicht jenes Weltgeistes, und b) selbst aus dem stoischen Gesichtspunkte, sofern da in der eigenen Seele und eigenen Vollkommenheit das Absolute im Menschen hervorgehet: B. 1. S. 344. — Auch weiſs man, daſs und wiefern der Monachismus mit dem Stoicismus übereinstimmt, wie letzterer auf seiner schönen Seite auch von Plato ausging, und ersterer, zum Theile selbst von einem Platonischen Mythos abstammend, keineswegs in christlichen Ländern allein hervorkam. — Allein ungültig ist diese Theorie, wenn sie schlechthin auftritt. Denn die „eigene Vollkommenh.“ kann nimmermehr „Endzweck“ seyn. Sonst fällt die eigene sogen. V. mit dem eigenen Vortheil', und das Streben darnach mit dem Eigennutz zusammen. Die Sache, nicht irgend ein theologisches und frommes Wort, entscheidet hier wiederum, zufolge der Konsequenz. Ja

1) die innere Vollkommenheit — Vervollkommnung, Veredlung — ergiebt sich von selbst, wenn und indem Jemand dem Göttlichen huldigt, d. h. beseelt von der Achtung, der Liebe (§. 24.) handelt: diese Vollk. ist also Folge, und fällt sonach mit der Seligkeit (§. 29.) zusammen. Und

2) die äuſsere Vervollkommn. oder mit Einem Worte, die Ausbildug betrifft nur die bedingten Kräfte überhaupt nach deren Bestimmung für das Eine Unbedingte, d. h. da und wie das Göttliche in uns von dem Göttl. im höchsten Verstande d. W. nicht getrennt werden kann. Diese Vervollk.

oder Vollkommenheit ist also Mittel der Sittlichkeit.

Hier, auf diesem untergeordneten Standpunkte, gilt das Leibnitzisch-Wolfische Princip: vervollkommne dich selbst (*perfice te ipsum*)! — nämlich als verständiges etc. und sinnliches Wesen! Denn nur alles Bedingte im oder am Menschen ist hier unter den Worten „dich selbst" zu verstehen. Die Kraft aber, welche da „vervollkommnet", ist der Wille, wenn er die Richtung auf das Göttliche hat, indem eben die Vollkommenheit als Ideal ihm (dem wollenden Subjekte als solchem) vorschwebet oder vorgesetzt ist: §. 18 u. 20. Wohl mag also Jemand die Einsamkeit als Freundin des sittlichen und religiösen Nachdenkens wählen. Allein er darf sie nur als Mittel zum sittlichen Zwecke ansehen; so wie auf der anderen Seite auch die Gesellschaft, die Erholung u. s. w. zum Behufe desselben gesucht werden darf und soll. Und wenn es schwerer ist, recht zu geniefsen, als gar nicht; so kann

a) im Nichtgenusse als solchem die „höhere Vollkommenheit" nicht bestehen, da offenbar die gröfsere sittliche Kraft darin nicht erscheint; und so kann

b) die Pflicht nur fodern, dafs Jemand alsdann erst, nachdem seine moralische Kraft hinlänglich erstarkt ist, zum Genusse sowohl als zur Thätigkeit auf dem Schauplatze, welchen die schöpferische Weisheit dem Menschen angewiesen hat, hervorgehe.

Allerdings kann und soll auch der schöne, menschenwürdige Genufs noch mit der Entsagung, zu ihrer Zeit und an ihrem Orte, verknüpft seyn. Nur dem gemeinschaftlichen Wirkungskreise, nur jener Thätigkeit, welche den Menschen mit dem Men-

schen verknüpft, darf sich keiner entziehen. Jedoch diese Seite gehört dem nächsten §. an.

Noch entsteht hier die Frage: ob zwischen dem Geiste und dem Körper kein Widerstreit in Absicht auf das Seyn, im Gedränge des Aeufseren, entstehen könne, oder ob nicht dem Geiste, da in ihm Unbedingtes ist, die Macht zukomme, die körperliche Existenz, d. h. diese Art des menschlichen Daseyns eben sowohl aufzuheben als zu erhalten? —

1) Da der menschliche Geist nicht schlechthin unendlich ist; so kann ihm solche Macht über den Körper nicht schlechthin zukommen, so mufs vielmehr auch der Leib als ein Gegebenes, Anvertrautes betrachtet werden: aber

2) wo das Eine, was Zweck des Menschen ist, nicht anders erlangt werden kann, als dadurch, dafs man dieses körperliche Leben aufopfert; da ist solche Aufopferung nicht nur erlaubt, sondern geradezu Pflicht.

Darum ward es von jeher recht und schön gefunden, wenn Jemand der Tugend oder dem, was Gott will, bey dem Angriffe (gegen die Foderung) irgend einer tyrannischen Gewalt dieses Leben zum Opfer brachte; darum galt es für edel und grofs, zu sterben im Kampfe für das Vaterland, indem eben die Liebe zu diesem als Tugend erschien.

Dieser Ansicht kann natürlich derjenige nicht beystimmen, welcher in dem physischen Leben zuerst und dann gar allein das menschliche sieht. Denn einem Solchen ist ja, spricht er anders noch von Pflichten, eben die Erhaltung des Physischen die erste Pflicht. Darin erscheint ihm das Selbst und hiemit schlechthin die Selbsterhaltung. Fremd ist ihm auch die Unterscheidung zwischen dem gei-

stigen und physischen Selbst, und sonach zwischen der geistigen und physischen Selbsterhaltung. — Mächtig kontrastirt mit der Ansicht eines solchen Empirikers (der übrigens als Logiker und Aesthetiker in seiner Art zugleich erglänzen mag) folgende Stelle von Jean Paul: „Wohl ist (sagte der Präsident) Wagen des Lebens erlaubt, aber nur bey der Möglichkeit seiner Erhaltung, nicht bey der Gewifsheit ihres Verlustes. Meiner Antwort (sagte ich) thut es vielen Vorschub, dafs ich geradezu läugnen kann, es habe noch irgend Jemand sein Leben geopfert; denn da die Natur es jedem ohnehin abnimmt, so kann er nur Jahre und Tage hingeben, nicht aber das heilige, unschätzbare Leben selbst; ja er legt auf den Opferaltar eine Gabe von einem ihm unbekannten Gewichte, vielleicht ein Jahrzehend, vielleicht eine Stunde. Und wird denn nicht alles rechte, geistige Leben eine vergiftete Hostie für das körperliche? Ist nicht sogar jeder Schacht und jede Handwerksstube ein Walkboden und Darrofen des Körpers, so dafs nur das Thier-Leben die rechte und längste Spinnschule für die Parze Lachesis bliebe? — Am Ende hätte man, nach einer solchen philosophischen Heilslehre, die hypochondrische Berechnung über die Einbufse einiger Lebensstunden bey jedem einzelnen kleinen Opfer für den Andern durchzumachen, die Tugend liefe auf Hufelands „Kunst lange zu leben" hinaus, und man müfste Arzneykunde studiren, um nicht verdammt zu werden. — Wenn auch gleich einige Philosophen (! ?) die Tugend wie einen Procefs nicht gern mit der Exekution anfangen, sondern gelassen mit münd- und schriftlichen Verhandlungen: so kenne ich wieder Andere, z. B. Sie und Regulus, welche wie dieser in der Wahl zwischen gewissem Tode und Meineid doch lieber die Abkürzung ihres

moralischen Spielraums erwählten. Aber wozu diefs Alles? Entweder ist von äufserem Erfolge die Rede — sodann kann die Innerlichkeit (Intension) die Ausdehnung (Extension) desselben so freygebig vergüten, dafs eine Todesstunde, welche Völker beseelt und begeistert, ein kaltes, thatenloses Jahrzehend überwiegt — oder es wird vom Heiligsten gesprochen, dann setzt die Sittlichkeit, hoff' ich, nicht Vernichtung, nicht einmal Unsterblichkeit voraus, sondern Ewigkeit. Der Engel in der Menschheit kennt, wie Gott, immer seinen ewigen Wohnhimmel, keine Zeit und Zukunft; dieser Engel, nicht nach und von Jahren wachsend, da es in der Ewigkeit keine giebt, ist aus Gewohnheit blind gegen die gefärbten Schatten und Nachschatten der Endlichkeit, weil sein Blick sich in der ewigen Sonne verliert." (Ueber Charlotte Corday.) Man verbinde diese Stelle mit jener im 1t. B. S. 375! Auch darum ward diese hier angeführt. —

Also nur wiefern der Körper (die Physis in dieser Gestaltung) zum Werkzeuge sowohl als zur Wohnung des Geistes bestimmt ist, kann auch die physische Selbsterhaltung eine „heilige Pflicht" genannt werden. So ist die Lebensverkürzung, der Selbstmord jeder Art — der feine wie der grobe, der langsame wie der plötzliche — verboten. Und es gilt gleich, ob der langsame Selbtmord

a) durch das Zuwenig des Monachismus, oder
b) durch das Zuviel des Libertinismus

herbeygeführt sey. Jedoch diese Bestimmung geht nur auf die Sache an sich. Was aber die Gesinnung des Menschen betrifft; so kann mit dem Mönchsgeiste noch die gute Absicht verbunden seyn, während der Weltgeist bey allem Vortheile, den er

auf der verständigen Seite wohl haben mag, nur der Leidensckaft empfänglich ist. Denn die Schwärmerey im Unterschiede von dem Fanatismus schliefset den guten Willen nicht aus. Jener Weltgeist hingegen ist nicht einmal der eigentlichen Schwärmerey fähig. — „Wenn aber ein Brutus oder Cato sich mordete?“ So ist, was hier den Thäter, nicht die That, entschuldigt, nächst dieser äufseren Lage vornehmlich die Macht des Stoicismus, wie er, sich einsenkend als frühe Lehre und so lange genährt, zum Vorurtheile erstarkt war: „*patet exitus, janua aperta est, exi*“ etc. Daher auch das Erhebende. Hinreifsende, was in dieser Begebenheit für das Gemüth liegt; daher dieser Eindruck des Grofsen! — Aber es ist nur ein ästhetischer Schein von Gröfse, was „den (gewöhnlichen) Duell“, im Auge des Halbgebildeten, umkleidet. Und wo immer so Etwas öffentlich oder ingeheim bey irgend einem Stande noch zugelassen wird: da ist soweit kein Staat, da herrschet soweit noch die Barbarey. Nur die Sophisterey könnte in solchem Falle hier auch nur den Naturstand setzen. Allein hieraus folget nicht, dafs dem Einzelnen, welchen das Schicksal in den Zweykampf hineindrängte, nicht eine ähnliche (wiewohl keine Catonische) Entschuldigung zukomme. Denn nur der Selbstsucht, heisse sie dann Ehr- oder Rachsucht, kommt überall keine zu. Und welche Entscheidung gegen das „Duell“, wenn, so verleitet oder hineingedrängt, auch nur Ein Trefflicher, Ein Hoffnungsvoller etc. fiel!! — Auch eine gewisse Spielerey, welche hierbey Statt finden mag, verdient kaum eine mildere Bemerkung, führe sie auch nur selten, nur Einmal zu dem Schritte, der eine schöne Knospe der Menschheit zerknickt. Und auffallender, im Kontraste mit einer höhern Bestimmung,

erscheint wohl diese Kleingeistigkeit nirgends, als im Kleide des Studirenden: wie kontrastirt besonders diese prunkende Körperkraft mit dem schönen, friedlichen Geiste der Musen! Ja wie leicht kann so Etwas, dem regern Triebe der Natur auf dieser Altersstufe entsprechend, und zugleich der Eitelkeit oder dem Stolze schmeichelnd, den Kopf und die Phantasie ganz einnehmen! Nimmer ist wahrlich hiemit „ein wissenschaftliches Leben" vereinbar. Aber Muth und Frohsinn, so wie die körperliche Kraft in dem Grade der Gewandtheit und Stärke, welcher da, wo die geistige Kraft so vorzüglich geübt und ausgebildet seyn soll, erfodert wird, können fürwahr auch im Elemente der Wissenschaft trefflich gedeihen. Und was nach jener Bemerkung von Jean Paul etwa in der Folge, bey längerer und gröſserer Anstrengung auf der einen Seite abging: das wird auf der anderen so reichlich als schön ersetzt. Nämlich wenn vor Allem feststand, was in diesem Gebiete immer das Erste, Entscheidende ist: daſs man um der Wahrheit willen nach Wissenschaft strebte!

So viel über die Pflichten des Menschen gegen die Menschheit in sich mag an diesem Orte genügen. Aber man sieht, daſs, was in dieser Hinsicht den Menschen betrifft, schon da und dort den Mitmenschen berührt.

Anmerk. 1. Das Wahre des Monachismus in Ansehung des tiefsten Punkts, und das Wohlthätige desselben auf dem Kulturwege soll nicht verkannt werden. Aber wie der Naturalismus auch den unterscheidenden Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Natürlichen aufhebt, so wandelt der Monachismus diesen Gegens. in den tren-

nenden um. Einseitig ergriff der Mönchsgeist das Himmlische oder Formelle (§. 25. u. 28.), einseitig der „Weltgeist“ das Irdische oder Materielle. Daher die Extreme

1) in Ansehung des Sinnlichen:

a) auf der einen Seite diese Lehre von der Armuth als solcher und, wenigstens zum Theile von gänzlicher Enthaltsamkeit, und

b) auf der anderen Seite dieses unbeschränkte, von jeder sittlichen Norm losgebundene Dringen auf Besitz und Genufs; und

2) in Ansehung des Verständigen:

a) bey dem einen Theile diese Lehre vom blinden Gehorsam, diese Vernichtung des Verstandes und wohl auch der Wissenschaft im Vergleiche mit der Frömmigkeit; und

b) bey dem andern diese Ueberschätzung des Verstandes, so wie dessen Bestimmung für das Nützliche, für dieses Gemeine im Gebiete der Natur! — Wer kann (auch zugestanden das Wahre und Treffliche unserer Aufklärung im Ganzen) diesen Krebsschaden einer neueren Kultur noch übersehen?

Nicht allein um die Kultur der Erde, durch den Anbau öder Gegenden u. s. w. hatte das Mönchthum in früherer Zeit, wie es da in Klöstern erschien oder eigene Körper bildete, ein ausgezeichnetes und bleibendes Verdienst, ist gleich dasselbe bey jener Lehre von den Gütern der Erde nur durch eine Art von Inkonsequenz entstanden. Und nicht nur um die klassische Litteratur und dadurch um die Wissenschaften machte sich das Mönchthum auf die bekannte Weise verdient. Sondern der Mönchsgeist frommte dem höchsten Zwecke der Menschheit auch dadurch, dafs er dem roheren, aber vom Gifte der Sophistik noch unberührten Sinne ein lebendiges Exemplar des Höheren darbot. Allein abgesehen von einer späteren, natürlichen Ausartung: müssen solche Institute nicht bey dem Fortgange der Kultur auf der verständigen und ästhetischen Seite für das Ganze verderblich wirken? Um so muthiger entwickelt

und erhebt sich dann auf der anderen Seite jener Weltgeist, der Unglaube, die Aufklärerey! Dann gilt wieder: ein Extrem begünstigt das andere. Nimmermehr dürfte also die Staatsweisheit diese Institute da, wo sie einmal verschwunden sind, zurückrufen, läfst man gleich jedem Einzelnen, Besseren, den sein früherer Wille oder sein Schicksal in das „Kloster" geführt hatte, volle Gerechtigkeit wiederfahren. Aber ist hinwiederum der Menschheit gedient, wenn der grobe oder feine (nnr in seinem Fortgange stets gröbere) Libertinismus um so weiter sich ausbreitet, und auch physisch desto mehr Raum gewinnt? So ist es nunmehr die Aufgabe aller Freunde des Besseren, diesem Extreme um so kräftiger entgegenzuarbeiten, — auch darum, auf dafs nicht dieses zu jenem (sey es auch durch die „Reaktion" eines sonst schönen, sittlichen Eifers) zurückführe, nach irgend einem äufseren Wechsel der Dinge!

Allerdings fodert die Gerechtigkeit, dafs man auch den bessern wissenschaftlichen Geist, welcher neuerlich in so manchem Kloster, Stifte etc. (besonders im Benediktiner-Orden) emporkam, nicht verkenne. Allein gab es nicht dabey auch oder noch ein Widerstreben der Geister? Und wie weit könnte wohl unter den Bedingungen, an welche nun einmal die menschliche Kultur gebunden ist, jenes bessere Streben obsiegen? Ja

1) kann wohl ein geistiges Treibhaus im Widerspruche mit dem körperlichen Triebe, der mittelbar und in mehr als Einer Hinsicht so mächtig wirkt, und welchem die schöpferische Weisheit selbst als einen Keim oder Anlafs schöner Tugenden dem menschlichen Geschöpfe eingepflanzt hat — also im Widerspruche mit der „Natur" nach dieser höheren Ansicht — gedeihen, blühen, bestehen? Und:

2) warum gab es doch überall keine Klöster ohne diese ewig bindenden Gelübde, wo eben nach Mafsgabe einer ge-

wissen Individualität, eines unglücklichen Schicksals u. s. w. die Wissenschaft im schönsten Bunde mit der Frömmigkeit auf- und fortblühen konnte?

Anmerk. 2. Der Körper des Menschen ist also kein — Kerker, kein „Gefängniſs der Seele, des Geistes"! Wer sich an das bekannte Platonische Wort einseitig hängt, und diesen Buchstaben verfolgt: der begegnet dem Mönche, welcher eine positive Lehre einseitig ergreifend, zwischen dem Höheren und Niederen („Geist und Fleisch, Gnade und Natur") den absoluten Gegensatz aufstellt. Und wer dürfte läugnen, daſs Platons Lehre oder Mythos vom „Abfall" und der Einkörperung = Einkerkerung „der Ideen", d. i. der „Seelen" etc., auch ein Keim des Mönchthums im Schooſse des Christenthums ward? Gerade dieser Mythos, gerade der Neuplatonismus, sofern er davon ausging, spricht ja vornehmlich bey diesem und jenem Vater der ersten, christlichen Kirche. — Hohe Achtung so vielem Besseren dieser „Väter"! Allein nur ein neuer Partheygeist, etwa hervorgerufen und begünstigt durch jene Aufklärerey, mag ihre Beschränktheiten übersehen oder politisch umgehen. — Und was soll man denken, wenn derselbe Idealistiker, welcher die „absolute Identität des Natur- und göttlichen Geistes" aufstellt, die „Vernichtung der sinnlichen Affekte", diese Entkörperung oder „Entleibung" (nach der Einkörperung) lehrt, auf Platon sich berufend? Ja man dürfte fragen:

a) ist hier wissenschaftlicher Ernst, oder bloſs ein Spiel der sogen. Willkühr, der Politik, zumal bey und nach so manchem Anderen? Oder:

b) findet sich da nur eine gewisse symbolische und metaphorische Sprache, womit eine Lehre, die den wesentlichen Unterschied zwischen dem Göttlichen und Natürlichen schlechthin, also auch im Kreise der Menschheit, aufhebt, sich wohl vertragen mag? Oder:

c) treffen die Endpunkte auch hier zusammen, der Monachismus und der Naturalismus?

Ferner: wenn der Aufklärling ehedem Plato für einen „Schwärmer" schlechthin erklärte, der Idealistiker hingegen — irgend ein Anhänger der Identitätslehre — ihn als den „göttlichen" schlechthin aufstellt, von jedem Mangel, jeder Beschränktheit diesen Menschen freysprechend; so tritt wieder, wie man sieht, recht offenbar das eine Extrem nach dem anderen auf.

a) Ist dieses Verfahren wahrhaft human, d. h. ächte Humanität?

b) Waltet dann nicht, neben der Abgötterey, der Knechtssinn, der sich an das Wort und blind an die Autorität bindet? Und

c) muſs nicht diese Vergötterung zu jener Aufklärerey zurückführen, auf der anderen Seite reizen zum neuen sophistischen Angriffe auf den „göttlichen Plato", ja selbst die Verkennung des Tiefen und Herrlichen seiner Darstellungen scheinbar, auch im Auge mancher sonst Bessern, rechtfertigen?

Eben weil Plato's Lehre und hiemit sein Name dergestalt, auf mehr als Eine Weise, in den Gang unserer höheren Bildung eingeflochten ist, foderte dieser Punkt eine Auszeichnung. — Nein, nicht der Affekt, nicht einmal der sinnliche, sondern nur der unsittliche Aff. soll vernichtet, d. h. unterdrückt werden. Und mit dem letzteren ist, eben durch das Band der Unsittlichkeit, die Leidenschaft verknüpft, wenn anders das Wort in dem bestimmteren Sinne genommen wird, der sich in der neueren Zeit immer mehr herausbildete, indem z. B. die Leidenschaft als „eine vernunftwidrige Bewegung des Gemüths" erklärt, und selbst in praktischen Schriften der Liebe (nicht der Wollust) der Begeisterung etc. entgegengesetzt wurde. So kann nicht einmal von „Beherrschung der Leidenschaften" mehr die Rede seyn, geschweige von einer „schönen, liebenswürdigen und groſsen L."! Und nur den „Affekt", nicht die „Leidenschaft, der Liebe" dürfen wir noch gelten lassen, mag auch ein

Fr. Schlegel uns das letztere Wort mit dem „Philosophen Haman“ aufführen. Auch sehen wir, was von jenem Ausspruche einer sogenannten Popularphilosophie zu halten sey: „Die Vernunft ist der Steuermann, die Leidenschaften sind die Winde auf dem Meere des Lebens: ohne die erstere würde das Schiff irre gehen, ohne die letzteren würde es stille stehen.“ Das Wahre, was diesen Worten im Sinne irgend eines Besseren zum Grunde liegt, erhellet schon aus dem, was oben von dem Verhältnisse des Niederen zum Höheren, in Bezug auf die Achtung, Liebe und Begeisterung (§. 24.), gesagt worden ist Wo aber die „Leidenschaften“ die Stelle der Einen, ächten Triebfeder selbst vertreten sollen; da waltet nicht die „Vernunft“, sondern der bloſse Verstand, im Dienste der Sinnlichkeit: da gilt der baare, wenn auch verfeinerte, Epikurismus! Nein, aus dem sittlichen Gesichtspunkte betrachtet, erscheint der Leidenschaftliche im Znstande des Leidens: welche Thätigkeit ist dann hier möglich? (§. 36.) — Was übrigens die Schwärmerey im Unterschiede von der Leidenschaft sey, möchte sich Jemanden, welcher den wesentlichen Unterschied beyder noch bezweifelt, nur durch eine ausführliche Erörterung (wozu hier der Ort fehlet) ergeben können. Es kommt besonders darauf an, daſs man das Verhältniſs der Schwärmerey zum Enthusiasmus auf der einen Seite, und zur Phantasterey auf der anderen, d. h. sowohl eine bestimmte Verwandtschaft derselben mit beyden, als eine theils formelle theils negative Verschiedenheit davon, und zugleich einen wesentlichen Unterschied der Schwärmerey von dem Fanatismus wohl erkenne. M. s. „Vernunft und Verstand“ etc. Th. 1. S. 73 bis 79. — Und:

Anmerk. 3. In Kants Theorie ist der Selbstmord darum verboten, weil der Mensch sich den sittlichen Wirkungskreis nicht selbst verschlieſsen, oder die Gelegenheit zu handeln, zu wirken nach dem sittlichen Gesetze,

entziehen dürfe. Allein diese Vorstellung scheint nur unter der Voraussetzung gültig, daſs die Idee den Menschen zugleich als Geschöpf, in seiner Abhängigkeit von dem unendlich Höheren, darstelle. Sonst könnte da Einer wohl gar, nach dem Kantischen „Postulate“ der Unsterblichkeit, den Gednnken oder die „Maxime“ fassen: ich will von diesem lästigen Körper, von dieser drängenden Umgebung mich befreyen, weil ich (wahrhaft) glaube, also überzeugt, ja gewiſs bin, daſs mit dem Körper der Geist nicht zu Grunde geht, und daſs mir folglich in einer andern Region des Universums ein weit ungestörterer Wirkungskreis zukommen wird! Aber könnte wohl dieser Gedanke in einem wahrhaft sittlichen Geiste jemals, zufolge der bekannten ursprünglichen Einheit des Sittlichen und Religiösen, entstehen oder wurzeln? Wie nach dem Begriff der Freyheit als Vernunftwesen, so wird ja der Mensch nach der Idee als beschränktes Vernunftw., folglich abhängig von Gott, gesetzt und so, in jeder Hinsicht, wahrhaft erkannt. Da erscheint denn überall der Leib oder menschliche Körper nicht als ein Eigenthum des Menschen, als eine Sache, worüber man nach Belieben oder „nach Willkühr“ schalten dürfte. Sondern da zeiget sich ihm vielmehr die Aufgabe: den Sieg des Höheren über das Niedere auch hier zu behaupten, oder nach dem bekannten Worte von Sokrates, den Posten, welcher ihm angewiesen ward, nicht eigenmächtig zu verlassen. — Indessen, wenn es erlaubt, wenn es schön ist, für die Tugend, für das Vaterland sich da hinzustellen, wo man vorhersieht, daſs man gemordet wird: wer dürfte dann sagen, es könne sich in einer menschlichen Seele, unter besondern, auffordernden Umständen, schlechterdings nicht der Gedanke bilden, es sey erlaubt, es sey Pflicht und folglich Gottes Wille, aus diesem Leben wegzugehen, den Geist von diesem Körper etc. zu befreyen? — Freylich müſste dann eine solche That (wie jene von

Cato etc.) nicht Selbstmord, sondern nur Entleibung genannt werden. Ja hier möchte die Platonische Entkörperung oder Befreyung etc. Statt finden. Und aus dem „Lebenswandel", den Jemand geführt hat, ist wohl abzunehmen, ob der Selbstmord, oder nur diese Entleibung sich vorfinde, zumal wo das Auge der sittlichen Aufsicht (Kirche) mit jenem der Polizey (des Staates) schön zusammenwirkt. Nur darüber, ob keine Störung des Gemüths etc. vorwaltete, darf und soll der Arzt entscheiden. — Ja,

1) es ist Pfafferey oder die Beschränktheit des Pöbes, einem Jeden, der sich selbst entleibt hat, das ehrende Begräbnifs zu versagen; aber

2) es ist Aufklärerey, jener so oberflächliche als raffinirende Weltgeist und hiemit das Treiben der Liederlichkeit, auch dem eigentliehen Selbstmörder — dem, welchen irgend eine Leidenschaft zu dieser Vernichtung, wenn auch erst zu einem gewissen Grade des Wahnsinns, geführt hat — auch jene Ehre noch anzuweisen.

Wenn diese Unterscheidung gültig ist; so kann, ja so mufs allerdings auch die Selbstentleibung überhaupt aufgestellt, und folglich selbige in die unsittliche und sittliche abgetheilt werden, nach dem bekannten Gesetze der Logik. Und zugleich ersieht man, dafs und wie nicht allein die Leidenschaft, sondern auch das Pflichtgefühl den natürlichen „Selbsterhaltungstrieb", d. h. den Naturtrieb zur physischen Selbsterhaltung, überwinden könne — M. vgl. die „Neue Kritik der Vernunft" von J. F. Fries, B. 3., und J. M. Sailer's Schrift über den „Selbstmord" (vor 25 bis 26 J.). Denn wie dort die ethische, so dringet hier die religiöse Ansicht vor. Auch in der „allgemeinen (philosophischen) Religionslehre" von C. A. H. Clodius ist mir letzthin ein kräftiges Wort für die Selbstentleibung jener grofsen Geister des Alterthums begegnet.

§. 42.

Von den Pflichten gegen Andere, d. h. gegen die Menschheit im Mitmenschen. — Die Humanität; Menschenliebe im Unterschiede von dem Menschenhafs; die Humanität im weiteren Sinne des Worts: Pflichten I. der Gerechtigkeit, und II. der Gütigkeit. — Die Billigkeit. — Von der Bescheidenheit, Wahrhaftigkeit und Wohlthätigkeit insbesondere. — Die Dankbarkeit. — Ferner: von der Freundes- und Feindesliebe.

Im Gegensatze mit der Selbstsucht, welche jeden Anderen nur als Sache oder Mittel behandelt, und zumal im ästhetisch gesteigerten Gegensatze mit derselben, erhebt sich die Achtung für das Reinmenschliche in dem Mitmenschen, oder, wenn man lieber will, der Sinn für die Menschheit in jedem Anderen, mit Einem Worte: die Humanität. Denn so stempelte der Geist höherer Bildung nun einmal dieses Wort, wenn gleich, wie man sieht, im Widerspruche mit einem Gesetze der Grammatik, der Logik. Und so zeiget sich allerdings wieder das höhere Recht der Metaphysik, da und wie eben diese Bedeutung unter den Gebildetsten herrschet.

Ist nun die Selbstheit, welche oder sofern sie zur Selbstsucht im Gegensatze mit dem Mitmenschen sich verbildet, ausgeschlossen: dann gehet das Eine, schöne Band der Menschheit hervor, welches Alle, welchen dieser Sinn für selbige inwohnt, umschlinget. Daher jenes Klassische: „*homo sum, nil humani a me alienum puto*", — so recht im schneidenden Kontraste mit jener Gemeinheit: „*homo homini lupus*", unbeschadet dem Wahren, was dieses Wort sonst, als Erfahrungssatz, enthalten und aussprechen mag. So stehet die „Humanität" der „Brutalität" entgegen: und eben so bildete jener höhere menschliche Genius, auf dem Kulturwege, das erstere Wort zur Bezeichung der Theil-

nahme, zumal der regen und warmen, an Allem, was den Adel der Menschheit betrifft. Hierbey sind jedoch insbesondere zwey Punkte wohl zu bemerken:

1) Nach dem Zuge des sympathetischen Triebs bildete sich, während der Gegensatz mit jener Selbstheit fortwährte, eine engere Bedeutung. Die „Humanität" gestaltet sich besonders zur Menschlichkeit. Und:

2) Wenn die Hum. ihr Auge, eben jenem Gegensatze mit der Selbstsucht zufolge, auf die Menschheit im Anderen richtet; so wird hiemit die Achtung für die Menschheit in dem eigenen Selbst (Individuo) immer zugleich gesetzt, ja insofern vorausgesetzt, als man nicht annehmen kann, dafs Jemand, welcher die Menschheit in sich praktisch verkennt, dieselbe in dem Mitmenschen achte. Daher die bestimmte, eigentliche Bedeutung jenes göttlichen Wortes: „du sollst den Näohsten lieben, wie dich selbst!" Und gehet gleich die Achtung für das eigene Selbst als Glied der M. in der Humanität nicht besonders hervor; so währet sie doch in derselben fort. (§. 11 u. 60.)

Man weifs, wie sich die Menschenachtung zur Menschenliebe (φιλανϑρωπια) gestaltet. Die Humanität im weiteren Sinne d. W. ist damit ganz Eines. Und wenn die Philantropie lange nicht so herrschend ward, wie jener römische Fremdling; so findet sich die Ursache davon in dem bekannten Gange der neu - europäischen Kultur.

Daher steht die Humanität zunächst der Misantropie (μισαντρωπια) entgegen. Indessen hat es doch mit dem Mensschenhasse eine ganz eigene Bewandtnifs: die Menschenliebe etc. darf selbigem nicht so schlechthin entgegengesetzt werden. Denn auch in dem Mitmenschen sind ja die allge-

meine und individuelle (besondere?) Menschheit wohl zu unterscheiden. Und sonach ist es wohl denkbar, dafs Menschenliebe und Menschenhafs in Einer Seele zusammenwohnen. Ja im Gemüthe eines Würdigen findet sich nothwendig letzterer sowohl als erstere in Bezug auf jeden Unwürdigen. Jedoch der Menschenhafs = Misantropie hat, so wie allerdings dieses Wort herrschender ward (als die Philantropie), — noch eine nähere Bestimmung: die Verachtuug, welche zum Hasse, wie die Achtung zur Liebe, fortgeht, ist zugleich mit dem vordringenden Mifstrauen gegen Alle, oder gar mit dem Gedanken verknüpft, dieselbe Unwürdigkeit walte in allen menschlichen Individuen. Dieser Gedanke kann entstehen und bis zur Einbildung, bis zur festen und trügerischen Vorstellung erstarken, wenn ein Gutdenkender auf seinem Lebenswege mit vielen Bösen, Unsittlichen zusammentraf, und bey dem so regen als schönen Triebe, das Bessere vom Mitmenschen zu denken, öfters und schrecklich getäuscht ward, selbst unter der Maske des Guten. Ein solcher möchte sich wohl die Losung wählen: der Menschheit Freund, der Menschen Feind! — Dürfen wir jene feindliche Losung nach dieser Ansicht der Sache deuten? (§. 60.) Wohl, denke ich, da und wie die Menschheit im realen Verbande mit der Gottheit steht: nur vergesse man nicht, wie die Leidenschaft „den Namen Gottes" mifsbrauchen konnte! Daher die „Bigotterie", selbst zum („religiösen") Fanatismus gesteigert. Aber wohl darf auch derjenige, welcher dem Begriffe der Freyheit und hiemit der ethischen oder rechtlichen Ansicht einseitig folgen möchte, nicht vergessen, wie schrecklich derselbe böse Geist in den schlimmsten Zeiten der französischen Staatsumwälzung den

Namen der Menschheit, „Menschenrechte“ etc. miſsbrauchte! —

Wo demnach der Menschenhaſs bey der Menschenliebe sich findet; da bezieht sich der erstere bloſs auf das Individuum, das unwürdige, letztere aber auf die angeborne Menschenwürde, also auf das Höhere, Göttliche oder (nach Herder) den „Gotteskeim“ in dem Menschen, und somit nur auf das Mitglied der Gattung, d. h. der Menschheit, als solches. So giebt uns auch hier allein diese Unterscheidung das erfoderliche Licht! Und mit gutem Grunde machen wir da wieder, ward sie gleich schon oben mehr als Einmal besonders hervorgehoben, auf selbige aufmerksam. Denn wo ist dieselbe, obwohl ihrem Wesen oder Geiste nach unmöglich irgend einem Gebildeten ganz fremd, wissenschaftlich erfaſst, wissenschaftlich ergründet und angewandt? Und wie schwer findet eine neue, wissenschaftliche Bestimmung selbst da, wo der ächte Geist oder die Wahrheitsliebe eben nicht fehlet, überall Eingang im Gebiete der „Philosophie“, bey diesem Kampf der Systeme, bey dem natürlichen Widerstreite eigener, sowohl durch Selbstdenken erlangter, als von Auſsen (besonders früh') erhaltener, und nun durch die Macht der Zeit oder Gewohnheit in jeder Hinsicht wohl befestigter Ansichten! —

„Aber ist wohl jener unbegrenzte Menschenhaſs auch nur mit jener Menschenliebe vereinbar?“ 1) Wo diese wahrhaft Statt findet; wo nicht die Heucheley, mit der Feindseligkeit verbunden, obwaltet in solchem Gegensatze mit der „Leutseligkeit, Menschenfreundlichkeit“ u. s. w.: da ist zugleich eine Krankheit des Denkgeistes, des Verstandes, ja ein gewisser Grad von Wahnsinn. 2) Aber bey diesem Menschenhasse findet sich ge-

wifs auch die schöne Inkonsequenz: der besagte rege Trieb springt wiederum vor, wie oft man auch betrogen ward. Und 3) wenn die Menschenliebe beharrt, so wird sicherlich jener Wahn und hiemit das Unbegrenzte des Hasses etc. immer mehr wegfallen. Denn das Gute besteht nicht schlechthin bey dem Irrigen. Wohl aber gesellet sich im Kreise der subjektiven Menschheit, wie auch derselbe mit dem Universum zusammenhängt, das Wahre zum Guten. (§. 7.) Wie könnte nun, so betrachtet, der „Menschenhasser" oder „Misantrop" den Gedanken an die Verbesserlichkeit seines Mitmenschen, irgend eines unwürdigen, jemals aufgeben?

Die Achtung, die Liebe hat immerhin nur Ein Ziel: dafs jenes Eine, welchem die Achtung gebührt, herrsche, dafs „Gottes Reich" komme*), dafs folglich jenes Gesetz, welches der Achtende, der Liebende, als solcher in die Maxime seines Willens aufnahm, und das er wirkend, fortstrebend in seinem Kreise ausführet, — auch von jedem Anderen aufgenommen und ausgeführt werde! Und dadurch allein wird, indem die Idee als solche vortritt, das schöne und grofse Band zwischen Menschen und Menschen geknüpft, dadurch allein jede gültige Mittheilung, jede menschenwürdige Einwirkung des Einen auf den Anderen bestimmt. Nenne man das gültige Einwirken, wie es da gegenseitig Statt finden kann und soll, Vervollkommnung (Bildung) oder Beglückung; betreffe, was Jemand für seinen Mitmenschen thut,

*) Schade, dafs eine bekannte Uebersetzung dieses idealischen Wortes so leicht den Eigennutz anspricht oder begünstigt! — §. 29. —

das Geistige oder Körperliche; sey es erregend, belehrend, aufmunternd, oder wohlthuend, erfreuend, tröstend, beruhigend etc., sey es zugleich belohnend oder bestrafend: Alles hängt in der höheren, sittlichen Ordnung von diesem Maſsstabe ab! Aber indem die Idee auf solche Weise den Blick auf das Eine, dem der Mensch huldigen soll, hinrichtet, ist der Freyheitsbegriff in dieser Hinsicht auf den Mitmenschen keineswegs ausgeschlossen. So erscheint auch in selbigem zugleich eben dieselbe hohe (absolut höhere) Anlage und Bestimmung, und folglich sein Recht sowohl als sein Beruf zur Selbstständigkeit, da und wie solche von der Selbstthätigkeit nicht trennbar ist. Wer dieses Recht nicht zuvörderst durch die That anerkennt; der wirkt nimmermehr, wie sehr auch sein Treiben den Geist oder Körper bearbeiten mag, menschenwürdig auf den Mitmenschen. Und so erscheint wieder die Humanität im weiteren Sinne des Worts. Daher, indem wir den Menschen hier als Einheit in Bezug auf Geist und Körper auffassen,

I. die Pflichten der Gerechtigkeit. Und auch diese beziehen sich

1. auf den Mitmenschen als Glied der Menschheit, aber so wie er zugleich als Subjekt zum Handeln bestimmt ist. So verbietet die Gerechtigkeit jeden Angriff auf den Mitmenschen als solchen: auch er ist Selbstzweck, auch er soll zur ächten, höheren Bildung gelangen! Verboten ist also jede Handlung, wodurch die Menschheit im Andern verkannt, oder deren Entwickelung gehindert wird: also

a) zunächst in Bezug auf die sittliche Kraft, das Aergerniſs jeder Art, jedes schlechte oder sophistische Wort sowohl als jede unsittliche, die

Sinnlichkeit aufreizende That, jede Lehre oder Darstellung, wodurch letztere auf Kosten der Vernunft, der Sittlichkeit aufgeregt wird, und besonders jede Darstellung, welche die sittliche Denkart durch sophistische, naturalistische etc. Grundsätze in ihrem Keime vergiftet, heisse dann eine solche poetisch oder philosophisch, – kurz die „Verführung" jeder Art, und insbesondere das „böse Beyspiel", das mächtige, so wie der aufreizende Spott und Hohn, wodurch der Unschuldige, Unverdorbene, in die Arme des Lasters hineingetrieben wird; und

b) in Absicht auf jede bedingte Kraft, also 1) auf jede andere Kraft des Geistes, die verständige und ästhetische — sofern das Aesthetische von dem Sittlichen wohl zu unterscheiden ist —, jede Verbildung, Verstimmung, also insbesondere die Verfinsterung (Obskuration, die Hervorbringung des Obskurantismus), der politische wie der sogen. fromme Betrug, wodurch eben theils die Ausbildung dieser Kräfte gehemmt, verhindert, theils der Wahnbegriff, das Vorurtheil, die Rohheit, der falsche Geschmack (die Geschmacklosigkeit im positiven Sinne) u, s. f. eingepflanzt wird; und dann 2) in Absicht auf die körperlichen Krafte jedes Unternehmen gegen den freyen Gebrauch derselben, da und wie eben jene geistige Kräft, die sittliche, durch die körperliche ihre Thätigkeit äufsern kann und soll: also zuvörderst jeder Angriff auf das physische Leben, das Eigenthum nach dem reinen („natürlichen") Rechte sowohl als nach irgend einem positiven; und hiemit nicht allein die förmliche Leibeigenschaft oder Sklaverey, sondern auch jeder Druck und Zwang, wodurch ein Mensch zur Maschine oder zum Thiere (Lastthiere) herabgewürdigt wird.

Selbst die Annahme des Anerbietens zu einer schlechten That, betreffe sie den Mifsbrauch einer

Kraft, oder die unordentliche Befriedigung eines natürlichen Triebs, zumal des mächtigsten, — selbst die Annahme dieser scheinbaren Einwilligung ist daher widerrechtlich. Denn das Subjekt, dem eben als solchem der Wille zukommt, ist ja nicht trennbar vom Gliede der Menchheit. Also nur die Oberflächkeit mag da zwischen der eigentlichen Verführung und der Annahme eines solchen Willens noch einen wesentlichen Unterschied finden, wenn nämlich die Gerechtigkeit moralisch, nicht blofs juridisch, entscheidet. — Auch folget aus dem Gesagten die Pflicht des „Ersatzes", jedes möglichen, in geistiger und physischer Hinsicht. — Und:

2. betrachten wir den Menschen nur als Subjekt, und zwar wie er gehandelt hat; so tritt die Gerechtigkeit hier, in Bezug auf den Mitmenschen, vornehmlich als belohnend oder als bestrafend ein. Denn allerdings hat, wie aus dem Obigen erhellt, die Belohnung sowohl als die Bestrafung in Bezug auf das eigene Selbst Statt, sey es auch, dafs der Blick mehr auf diese als auf jene, damit nicht die feinere Selbstsucht („Eigenliebe"?) ingeheim und täuschend eintrete, hingerichtet seyn müsse. Aber in diesem Verhältnisse zu dem Mitmenschen soll nun besonders Einer zu dem Anderen auch belohnend oder bestrafend, als Werkzeug der allwaltenden Gerechtigkeit, sich verhalten, also wie es an sich recht ist, und wie jede dieser Handlungen der Gerechtigkeit wiederum ein Mittel der Sittlichkeit wird. Verboten ist folglich, durch diese Pflicht der Gerechtigkeit,

a) jedes Zeichen der Achtung, der Billigung, des Beyfalls etc. gegen den Unsittlichen; so wie jede Aeufserung des Misfallens, der Verachtung etc., und hiemit nicht allen die grobe Verfolgung, die Verläumdung, der grobe oder feine Angriff auf die Ehre,

sondern auch der Spott, Hohn etc. gegen den Sittlichen — wer kennt nicht den, öffentlichen oder geheimen, Krieg des Bösen gegen das Gute? —: und

b) jede Auszeichnung wegen irgend eines Vorzugs auf Seite des Bedingten, des Verständigen etc. oder Körperlichen, als solchen und hiemit auf Kosten des Einen, wodurch der Werth jedes Anderen im Reiche der Menschheit wenigstens bedingt wird, — der Sittlichkeit, wenn sie stets im gedachten, inneren Bunde mit der Religion aufgefaſst wird; so wie auf der anderen Seite die Zurücksetzung wegen eines Mangels in Hinsicht auf das Bedingte jeder Art, wofern dieselbe so weit gehet, daſs die Achtung, welche jenem Einen gebührt, praktisch aufgehoben, oder dasselbe wenigstens in Schatten gesetzt wird.

Uebrigens erhellt wohl von selbst, wie das Verbot hier, von dem Urgebote ausgehend, auch in dieser Hinsicht auf das Aeuſsere zum Gebote sich gestaltet. Das „Unterlassen" bezieht sich auf die Materie: aber ethisch betrachtet, geht dasselbe von der Form aus, und ist folglich zugleich ein „Handeln." Denn im Lande der Moral giebt es keine zuvörderst oder bloſs verbietende Pflicht, so wie kein „Erlaubtes" das nicht zugleich ein Gebotenes wäre. Nämlich was von dem Gleichgültigen (§. 34.) in dieser Hinsicht gesagt ward, gilt auch von den „erlaubten Handlungen": Nur in Bezug auf die Materie giebt es sonach eine erlaubte H.; aber in Rücksicht auf die Form, die Absicht etc. ist eine jede zugleich geboten, d. h. bestimmt durch das Pflichtgsbot. Und nur bey dem Blick auf das Auſsere mag die „erlaubte H." im Ausdrucke vortreten. —

Wer nun in der schönen, sittlichen Absicht, aus Achtung oder aus Liebe, die Gerechtigkeit ausübt: der mag wohl in diesem und jenem besonderen Falle nur so viel thun, als die Macht des Staates selbst dem Eigennutz abzwingen kann. Aber schon seine Maxime unterscheidet jede Handlung der Gerechtigkeit, die in ihm lebet, wesentlich von der Ausübung siner blofsen Rechtspflicht. Und sein Geist, seine Wirksamkeit reichet weiter. Mag nun die Humanität oder, wenn diese Verdeutschung erlaubt ist, die Menschenliebe selbst nach dieser Sonderung des Begriffs hier zunächst als Gerechtigkeit auftreten; so ist sie doch auf selbige keineswegs eingeschränkt. Daher

II. die Pflichten der **Gütigkeit** *). Jene wird also von dieser vorausgesetzt. Allein derselbe Geist, welcher in der ersteren wirkte, lebt in der letzteren fort. Und wohl können wir auch die Gerechtigkeit idealisch auffassen. So erscheint uns in der Gerechtigkeit zugleich die Gütigkeit, da und wie auch diese „Pflicht" genannt werden mag. Daher, in einer bekannten Sprache des Lebens, „der Gerechte!" — Wie hingegen die wissenschaftliche Bestimmung eintreten soll, so müssen wir zuvörderst die blofse und die sittlich geordnete Gütigkeit wohl unterscheiden:

1. Die blofse Gütigkeit, das Wohlwollen, wie es von dem sympathetischen Triebe als solchem abstammt, gehet allerdings auf das (blofse) Wohlseyn des Mitmenschen, heisse übrigens dieses Wohlwollen „Mitfreude" oder „Mitlei-

*) Nicht: Güte, da bekanntlich diese, in solcher Beziehung auf den Willen, mit der Sittlichkeit überhaupt Eins ist!

den." Aber dasselbe kann von der sittlichen Richtung des Willens getrennt, ja mit der eigennützigen Stimmung selbst vereinigt seyn: und es ist wirklich, wo der höhere, sittliche Grund fehlt, mit selbiger verbunden. So zeigt uns die Erfahrung auch eine Gütigkeit auf, die ohne die Gerechtigkeit, ja auf Kosten derselben ausgeübt wird. Dieses Spiel der Sympathie findet sich besonders in den höheren Kreisen, wo und sofern da die bloſse Ueberfeinerung herrscht. Und wohl verbindet sich damit auch die feinere Heucheley. Wer kennt nicht Beyspiele solcher Spielerey? Der sogen. Vornehme, welcher da reichlich in die Armenkasse giebt, während sein Gläubiger darbt, steht auf Einer Linie mit dem „Schuster Krispin", der nach Horaz diesem und jenem Bedürftigen ein paar Schuhe von dem Leder, das — er gestohlen hatte, verfertigte. Und was ist wohl zu denken von jener Empfindsamkeit, die fast in demselben Augenblicke, wo sie einem Gegenstande des Erbarmens, der so eben die Nerven mächtig erschüttert hatte, eine reichliche Gabe hinwarf, den Untergebenen oder die Untergebene grausam miſshandeln konnte? — Auch ist eine solche Gütigkeit nur scheinbar. Selbige ist folglich keine wahre zu nennen, wenn sie aus dem höheren Gesichtspunkte betrachtet wird, mag es auch seyn, daſs man sie nach der physischen Ansicht als solcher eine wirkliche nennen müsse. Ja auf dem Standpunkte der Vollendung verschwindet diese Gütigkeit, wenn sie gleich mit dem ästhetischen Wohlgefallen an irgend einer „Naturvollkommenheit" wirklich zusammenhängt, nach der besagten Verbindung des Aesthetischen mit dem Logischen. Und was zeiget sich dann selbst im Kreise der Wirklichkeit, vor dem Auge derjenigen Beobachtung, welche den Blick auf das Weitere richtet? So tritt

da wirklich ein, was dort an der Stelle des Wohlwollens etc. dem idealischen Denker erschien: die Grausamkeit sowohl als die Verwilderung (§. 25.), der Hartsinn, die Unmenschlichkeit, kurz dafs Nichtwohlwollen. Man erinnere sich z. B. an das Treiben und die Früchte der sogen. „Affenliebe" jeder Art, in dieser Menschenwelt! — Gültig ist also

2. die Gütigkeit nur da, wo sie auf die Gerechtigkeit gebaut ward: da ist sie moralisch geordnet! Denn indem Jemand den Mitmenschen wahrhaft als Person, nicht als Sache (als Zweck, nicht als Mittel) ansieht und behandelt, ist seine Absicht gut, sein Gemüth sittlich gestimmt: und wer den Anderen so behandelt, der huldigt ja zugleich dem Einen, was eben sowohl unbeschränkt als unbedingt ist, da weder die Menschenliebe von der Gottesliebe, noch diese von jener, getrennt werden kann. So findet sich dann, in einem „wohlgeordneten" Gemüthe, vor Allem die Gerechtigkeit ein, nämlich im Verhältnisse zu dem Mitmenschen. Wird nun der sympathetische Trieb angesprochen, so ergiebt sich zugleich die sittliche Stimmung desselben. Und wenn die Gerechtigkeit Achtung für den Menschen, den anderen, als Selbstzweck etc. ist; so bildet sich dieselbe, da auf solche Art die Neigung eintritt, um so leichter zu der Liebe fort. Darum ergänzt das Wohlwollen besonders als Liebe. Aber das blofse Wohlwollen soll nimmermehr „Liebe" genannt werden, wie herrschend auch diese Ansicht seyn mag. Was hier als Vorbereitung von Seite der schöpferischen Weisheit sich findet, kann doch anerkannt werden, da und wie nämlich jener Trieb den natürlichen Zug zur Selbstheit beschränkt. — Heifst nun das Wohlwollen, in dieser Hinsicht und im ganzen Umfange der Bedeutung, „Gütigkeit"; so ist nur diejenige gültig, welche an die Gerechtigkeit

sich anschliefset. Aber indem wir zugleich beyde unterscheiden, erhebt sich nun die Gütig. über die Ger., da eben jene auf diese gebaut ist. Daher das Gepräge des Schönen, Edeln und Grofsen (§. 35.), welches vornehmlich die Handlungeu der Wohlthätigkeit auszeichnet, wenn jener höhere Geist darin athmet. Und was den Glanz solcher Handlungen erhöht, ist der Kontrast, in welchen die ästhetische Reflexion selbige mit der Gemeinheit, der gröberen oder feineren Selbstsucht, stellen kann. Daher insbesondere die Verklärung, worin „der Enthusiasmus für Vaterland, für Menschenwohl" u. s. f. jedem reinen Auge sich darstellt. Auch in dem Ausdrucke „Menschenwohl" ist hier die Folge mit dem Grunde zusammengefafst, oder das Mittel mit dem Zwecke zusammengestellt, so dafs ersteres, obwohl zugleich am Orte des letzteren erscheinend, im Ausdrucke vordringt. Ja, indem man das Menschenwohl irgend einem anderen Wohl entgegenstellt, wirkt selbst jener ästhetische Gegensatz: und das Gefühl des Rechtes entsteht, indem der Mensch auf solche Art als Selbstzweck vorschwebet. Vermittelst dieser Reflexion wirkt auch die ethische Ansicht als solche praktisch. Aber die Idee und hiemit die religiöse Ansicht ist auch da nicht ausgeschlossen. — Erst nach dieser Bestimmung können wir von den Pflichten der Gütigkeit sprechen. Denn erst die ächte, sittliche Gütigkeit fodert

a) die warme, lebendige Theilnahme an der sittlichen Bildung des Menschen, so wie damit „die Veredlung der Menschheit, die Erhöhung der Menschenwürde" u. dgl. verknüpft ist: daher das schöne Streben, überall und auf jede mögliche Weise den „göttlichen Funken" zu wecken, zu nähren, zu beleben, im entschiedensten Gegensatze

mit jener Gemeinheit: „es hat jeder vor seiner Thüre zu kehren, — für seine Seele zu sorgen"; daher bey jedem gegebenen Anlasse das brüderliche Wort, das aufmunternde oder tadelnde, stets kräftige, und besonders das mächtige Beyspiel, das gute, auffordernde *); und

b) die rege, auf das wahre Beste des Mitmenschen gerichtete Thätigkeit im Kreise des Bedingten jeder Art, also 1) jeden möglichen Beytrag zur verständigen und ästhetischen Bildung, wie da Wissenschaft und Kunst als solche, nächst dem erfoderlichen Mafse der Aufklärung, in Betracht kommen: aber mit steter Hinsicht auf den sittlichen Zweck, zumal da auf dem Wege der früheren Kultur so leicht ein Zauber entsteht, welcher dem Verständigen (Intellektuellen) und Aesthetischen den unbedingten Werth zusprechen möchte; und 2) Rath, Hülfe, Rettung in Bezug auf jedes körperliche Bedürfnifs, die „Beglückung" und die „Wohlthätigkeit" in dem bekannten, engeren Sinne, aber so dafs jede Regung der Sympathie mit der guten, sittlichen Absicht schön zusammentrifft, also mit steter Hinsicht auf denselben Zweck! Daher kann auch die Nichtbefriedigung, in Absicht auf ein solches Bedürfnifs des Anderen, sich zur wahren Wohlthat gestalten. (§. 25.) Aber dann ist selbige von einer anderen Aeufserung der Humanität begleitet. Zuvörderst kommt nicht so viel darauf an, was —, als — wie man giebt. Und dann fodert die schöne Pflicht in Ansehung des Ersteren nicht sowohl Geld, wie es blofse Nahrung gewährt, als Stoff zur Arbeit, wie diese bildend und nährend ist. Hierzu kommt aber noch die Pflicht

*) „*Verba movent, exempla trahunt.*"

der besondern, sittlichen Wachsamkeit über das eigene Herz, damit nicht mit dem sympathetishen Triebe, mit dem Vergnügen, das eben durch die Befriedigung desselben entsteht, die Selbstsucht sich verbinde, und — den Geretteten als ein Geschöpf des Rettenden vorstelle. (B. I, S. 357.) Schön mag hingegen die Natur auch von dieser Seite an die Freyheit, an die Vernunft sich anschliefsen. — Es ist also höchstens ein ästhetisches Gerede, wenn Jemand so schlechthin von dem „süfsen Lohne des Wohlthuns", von dem „göttlichen Vergnügen wohlzuthun" u. dgl. spricht. Und mag auch der feinere Empirismus, vielleicht im Kleide der Staatsklugheit, zur öffentlichen Wohlthätigkeit dadurch einladen, dafs er die „Freuden" oder die „Ehre" derselben schildert: jeder Vortheil, den er auf solchem Wege gewinnen mag, ist doch nur vorübergehend, zumal da eine solche Einladung zugleich die sittliche Denkart vergiftet. Immer ist die Freude, die schöne, bleibende, nur als Folge im Kreise des Handelns zu begreifen: und nur so wird sie zugleich Gegenstand für die sittliche Reflexion. (§. 29.) — So schön demnach auf der einen Seite, so zweydeutig ist die Wohlthätigkeit auf der anderen, da und wie selbige eben in dem Gebiete der Erscheinungen vorkommt. Daher ist jenes Christliche: „die Linke wisse nicht was die Rechte thut", so tief als treffend. Daher kann diese Art von Wohlthätigkeit selbst mit der groben Unsittlichkeit, zumal als Deckmantel derselben, verknüpft seyn. Man denke an den „Pharisäismus" und an jene göttliche Kraftsprache dagegen! —

Auch die Billigkeit hängt, indem sie die Gerechtigkeit auf dieselbe Weise voraussetzt, mit

der Gütigkeit zusammen. Was jeder Bestimmung des äufseren Rechts (dem Mafsstabe des Juristen als solchen) entflieht; und was gleichwohl im Menschenreiche so viel vermag, so mächtig und auf so mancherley Weise eingreift: das ist Gegenstand der Billigkeit, indem sie bestrebt ist, von dem Mitmenschen das Bessere zu denken, also

1) denselben so viel möglich zu entschuldigen, dem Grunde nachzuspüren, aus welchem eben das, was Jemand unsittlich nennen möchte, nur als illegal erscheinen könnte — §. 36. —, und

2) das Verdienst desselben gegen jeden Schein, welcher darin blofse Legalität aufzeigen möchte, zu retten und zu erhöhen.

Daher auch die Pflicht der tieferen Menschenkunde, besonders in diesem Bunde mit der Billigkeit. Denn so richtet letztere den Blick auf das Walten innerer und äufserer Mächte im Reiche der Menschheit:

a) auf die Macht des Naturells, Temperaments, auf dieses Spiel der Affekte, Triebe, Neigungen, Einbildungen . . . , und

b) auf die Einflüsse des Aeufseren, des Zufalls, Schicksals, früherer und späterer Umgebungen, auf die Verwickelung — „Konjunkturen" — der Umstände, Lagen, Verhältnisse . . . !

Auf diesem Wege prägt sich die Humanität besonders in der Gestalt der Billigkeit aus; und in dieser Gestalt erglänzt die Menschenliebe besonders als höheres, sittliches Wohlwollen. Aber dafs ja bey solchem Blick' auf das Physische die Macht des Sittlichen, wie letzteres als Gesinnung im Ganzen und zumal in der Folge sich geltend macht, überall nicht aus den Augen schwinde! —

Zugleich erhellet, warum, da eben die juridische Ansicht vordrang, die Pflichten der Gerechtigkeit vollkommen oder „die vollkommenen", und jene der Gütigkeit die unvollkommenen genannt worden sind (*officia perfecta et imperfecta*); denn

1) wohl stehen erstere in Ansehung der Bestimmtheit, welche die Materie betrifft, über den letzteren: allein

2) so wie nach der ethischen Ansicht der Blick immer von der Form ausgehet oder darauf zurückgehet; so erscheinen die letzteren über den ersteren, vorausgesetzt jene tiefe Bedeutung des Wortes „Form": §. 25. u. 28.

Gleichwie nun derjenige, welcher da nicht allein gerecht, sondern auch gütig oder billig etc. genannt werden darf, bereits vollkommener ist, d. h. eine höhere Stufe der „sittlichen Vollkommenheit" erstiegen hat, als der, welcher blos gerecht ist: so fodert ja, scheint es, selbst die Logik im Dienste der Metaphysik, daſs man die Pflichten der Gütigkeit *) die vollkommnern, wenn nicht die vollkommenen, nenne. Denn überall soll das Wort der Sache dienen. Und kann nicht jene juridische Bestimmung, wenn sie dann, sey es auch nur als Benennung, in das Gebiet der Ethik selbst aufgenommen wird, auf das Sittliche Schatten werfen, oder

*) Nicht der „Liebe"! Denn diese fällt mit der Güte, wenn solche im Fortgange etc. betrachtet wird, zusammen. (§. 24. u. 26.) Auch erscheint die Liebe in der Gerechtigkeit, wenn diese subjektiv und auf gleiche Art, d. h. fortwährend, erfaſst wird. Betrachten wir aber letztere objektiv, = d. Rechte; so begegnet uns ja auch die „Gerechtigkeitsliebe", wie die „Nächstenliebe" etc.

wenigstens den Blick des Geistes von dem innern Grunde ablenken? Ein Freund der Kantischen Schule hat darum vorgeschlagen: man setze „die materiell bestimmten und materiell unbestimmten Pflichten" an die Stelle jener sogenannten „vollkommenen" etc.

Freylich giebt es auch hier, bald auf diesen bald auf jener Seite, einen scheinbaren Widerstreit. Drey Pflichten der Humanität scheinen in dieser Hinsicht einer Auszeichnung werth:

I. Die Pflicht der Bescheidenheit. Wenn das reine, ursprüngliche Gefühl der Abhängigkeit von dem unendlich Höheren etc. Demuth genannt werden darf; und wenn dabey auch im äufseren Kreise der Menschheit immer das Bewufstseyn des Abstands vom Ideale, also des Mangels, der eignen Unvollkommenheit u. s. w. sich findet: so gestaltet sich die Demuth, im Verhältrisse zum Mitmenschen, natürlich zu der Beschränktheit. Und dazu gesellt sich wie von selbst der schöne Trieb, von den Mitmenschen das Bessere zu denken. So wird eben der Blick auf die Vorzüge des Anderen gelenkt; so entstehet die Geneigtheit, sich Andern nachzusetzen. Allein das sittliche Gesetz fodert zugleich,

1) dafs man nicht den Stolz in dem Mitmenschen wecke oder nähre;

2) dafs nicht unvermerkt anstatt der Bescheidenheit die Schmeicheley eintrete;

3) dafs nicht die Offenheit, Redlichkeit, welche mit der Wahrheitsliebe verknüpft ist, weiche und selbst der Kriecherey, ja sogar der Heucheley Platz mache; und

4) dafs auch die Freymüthigkeit, welche den Heuchler entlarvt, das schleichende oder geschminkte Laster furchtlos und selbst mit Gefahr für das eigene, äufsere Wohl aufdecket, — mit der Bescheidenheit sich verbinde.

Wenn übrigens die Bescheidenheit insbesondere den Jüngling schön kleidet; so folget diefs eben aus seiner Altersstufe, aus dem Grade der Bildung, der ihm erst möglich war: und zugleich wirket wohl auch der Kontrast mit der Eitelkeit und dem Hochmuthe, die sich gerade da, wo ein vorzügliches Talent im Felde des Verständigen mächtiger eingreift, oder gerade hier und dort im Einzelnen besonders hervorglänzt, so leicht sich einfinden können *). Indessen kommt das Lob, welches man der Bescheidenheit spricht, wohl auch von der befriedigten Selbstheit, dem befriedigten Stolze etc. her. Und die Bescheidenheit schliefst in keiner Hinsicht das Selbstgefühl aus. (§. 60.) Nur gegen die Selbstheit im eigenen Busen, damit selbige nicht zur Selbstsucht erwachse, gilt zugleich die Losung: strenge gegen sich, schonend gegen Andere!

II. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Die Lüge ist, wie schon gesagt, des Menschen unwürdig. „Die edle Lüge" mufs daher, wo der Ausdruck nicht eben als ein Spiel der Phantasie und des Witzes gelten mag, wie ein Angriff auf das Höchste der Menschheit abgewiesen werden. So fällt der Blick auf das Eine Wahre, im absoluten

*) „*Scientia inflat*": wer könnte das Gegründete und Treffende dieses praktischen Worts verkennen? Allein nur die Mystik, sofern sie mit der Möncherey verwandt ist, mag darauf die „Geringschätzung der Wissenschaft" bauen, wenn auch mit dem schönen Worte: „*charitas aedificat.*"

Gegensatze mit jeder „Unwahrheit", zurück; so entspricht insbesondere die Wahrhaftigkeit der „Gewissenhaftigkeit", da gerade im Gedränge des Aeufsern, in den mancherley Verhältnissen zu dem Mitmenschen, das „Haften" an dem Einen und hiemit an der Wahrheit, eine so schwere als schöne Aufgabe ist. (§. 34.) Und wer dürfte das idealische Wort: „Gott ist die Wahrheit", als eine erbauliche oder populäre Formel abweisen? — Daher das Mifsbehagen, wenn auch nur eine Ueberraschung dem sittlichgesinnten, aber noch schwächern, Gemüthe die Unwahrheit entlockte. Selbst gegen die „Nothlüge" äufsert sich dergestalt ein zarterer Sinn. Und auch die „Scherzlüge" findet sich bey dieser Stimmung immer seltener ein. Dazu kommt in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen, dafs, wie der Verstand zum Organe der Vernunft und hiemit der Wahrheit, so die Rede zum Spiegel der Seele bestimmt ist. Nur so kann die Mittheilung, dieses heilige Band der Menschheit, bestehen. Immer setzt dieselbe den Glauben an die Wahrhaftigkeit des Anderen voraus. Ja nur so ist die Sprache bindend, und nur so ist sie bildend. Rührt nicht eben daher jenes Zurückstofsende, Beleidigende: „Du lügst!"? — Wenn aber die Wahrheit im Gebiete der Erscheinungen, und zwar sowohl in der metaphysischen als in der historischen Gestalt, mifsbrauchbar ist; so kann eigentlich nur diese oder jene Form, nicht die Wahrheit selbst, mifsbraucht werden. Hier kommt es nun darauf an, dafs der Andere, welcher „die Wahrheit" (in dieser konkreten Sprache) verlangt, oder dem man sie mittheilen kann, derselben empfänglich sey, und zwar

1) von Seite des Willens, und dann

2) von Seite des *Verstandes*, da und sofern auch der Mifsverstand, zumal bey dem regen Triebe zum Bessern, zerstörend seyn kann.

Die *Empfänglichkeit für die Wahrheit* kann also füglich in die *sittliche* und *verständige* abgetheilt werden; und man sieht, wie erstere mit der *Würdigkeit* (§. 26.) zusammenfällt. Und daher nun das Pflichtgebot:

A. *Man sage nicht immer die Wahrheit, aber man sage nimmer die Unwahrheit!*

Denn nur in dem Wahren, nach seiner ewigen Einheit mit dem Guten, ist das „Heil". — Wohl ist es erlaubt, ja wohl fodert die Pflicht, dafs man sich zuweilen gegen den Irrthum des Anderen *leidend* verhalte: aber niemals erlaubt sie, dafs man *thätig* dabey verfahre, d. h. selbigen unterhalte. Daher gesellt sich, wo die Humanität nicht mangelt, zu dem leidenden Benehmen das thätige in dieser Hinsicht. Und daher das andere Pflichtgebot:

B. *Man strebe den Mitmenschen der Wahrheit, so bald und so völlig als möglich, empfänglich zu machen!*

Aber giebt es nicht schwere, verwickelte Fälle, wo jene Zurückhaltung der Wahrheit nicht genügt, wo die Unwahrheit selbst zum Besten des Anderen gesagt werden mufs? Und sollte man daher nicht blofs die Unwahrheit, welche in böser Absicht oder zum Nachtheile des Mitmenschen gasagt wird, eine Lüge nennen? — Allerdings mag da eine gewisse Empirie mehr als Einen verwickelten Fall aufstellen, für welchen die Philosophie keine bestimmte Vorschrift zu geben vermag. Die Moralwissenschaft kann, meines Erachtens, nur darauf hinweisen, dafs man

1) das reine, eigentliche Princip der Wahrhaftigkeit festhalte; daſs man

2) in Absicht des Aeuſseren, was in einem solchen Falle das eigene Wohl hetrifft, erwäge, wie da im Gedränge der sinnliche Trieb als solcher vorspringen könne: und daſs man

3) bedenke, wie auf einer höheren Stufe der Bildung die Geistesgegenwart entscheiden könne, ohne die Wahrheit auch nur mit Einem Worte zu verläugnen, selbst in dem berühmten (oft gesetzten) Falle, „wenn Einer den Anderen mit gezücktem Dolche verfolgt, und, als ihm dieser eben entsprungen ist, Jemanden fragt" etc. — Und:

III. Die Pflicht der Wohlthätigkeit im Widerstreite mit dem, was die Selbsterhaltung oder auch sonst das eigene Wohl fodert. Wer kennt nicht den Fall, wenn bey einem Schiffbruche Zwey auf Einem Brete sich treffen etc.? Zuvörderst kommt es in irgend einem gegebenen Falle darauf an, ob noch das Bewuſstseyn sich einfinde, ob nicht der Naturtrieb als solcher vorspringe u. s. w. Findet sich aber dasselbe noch ein; so mag gelten, wie ein praktischer Weise nach der Stimme in seinem Busen entschieden hat: anstatt daſs Einer den Anvom Brette wegstieſse, werden sie vielmehr, wenn sie (in der That) Menschen sind, Einer dem Andern hinaufhelfen, und sich mit einander zu retten suchen, oder Arm in Arm, brüderlich umschlungen, mit einander untersinken. Und warum sollte nicht hier noch die schöne Selbstaufopferung Statt finden können? So erzählt eine unserer vielgelesenen Zeitschriften, wie unlängst, da nicht ferne von einem Hafen in Frankreich ein Schiff unterging, Zwey auf Einem Balken sich rettend zusammenkamen, und als dieser Beyde nicht trug, als er schon zu sinken begann, der Eine — ein junger, unverheyratheter

Mann — dem Andern zurief: „Du hast Frau und Kinder, ich will sterben!“, und, den Balken verlassend, untersank. — Was den Widerstreit der Selbstliebe mit der Nächstenliebe sonst betrifft, zumal gegen jene Gemeinheit: „die Liebe fängt von dem Ich an“, oder gegen jene wörtliche Bestimmung, welche in dem Ausdrucke „Liebe den Nächsten wie dich selbst“ einen Mafsstab und hiemit einen Vorzug oder Vorgang des eigenen Selbst findet; so gelten da, meines Erachtens, folgende Bestimmungen:

1) In Absicht des Gutseyns kommt der Selbstliebe der Vorgang zu, nämlich auf die vorhin gedachte Weise (§. 59); aber

2) in Absicht des Wohlseyns, welches zum Mittel der Sittlichkeit bestimmt ist, gebührt der Vorgang der Nächstenliebe, sofern dasselbe nicht als solches dem eigenen Selbst oder Individuo nothwendig ist. Denn notwendig kann ein gewisser Wohlstand heissen,

a) negativ im Gegensatze mit der Armuth, Dürftigkeit u. s. w., sofern darin eine besondere Gefahr der Unsittlichkeit liegt; und

b) positiv, sofern der Wohlstand ein Mittel der Sittlichkeit, im äufsern Kreise und zumal nach Mafsgabe besonderer Verhältnisse, werden kann. So ist selbst der Luxus nicht schlechthin verwerflich. Jedoch wie beschränkt ist sein moralischer Werth, und wie bedingt von mehr als Einer Seite! — Auch greifet das bekannte evangelische Wort gegen den „Reichthum“ tief in das Wesen der Menschheit, unter solchen Verhältnissen. —

Wo nun dieser Fall der Nothwendigkeit nicht obwaltet, da fällt die Entscheidung in Absicht auf das Wohlthuende solcher Art für den Mitmenschen aus. Daher das schöne Wort: „Strenge gegen

sich, mild gegen Andere", gerade wie dort im Bezug auf das Geistige, in der Beurtheilung eigener und fremder Gebrechen, Fehler u. s. w. Immer waltet hierbey praktisch der Gegensatz mit der Selbstheit, wie diese zur Selbstsucht erwachsen kann, nach einem besondern, sittlichen Bedürfnisse der Menschheit. Und dazu kommt insbesondere, dafs und wie ein solches Wohlseyn, dem Andern zugewandt, den göttlichen Funken in selbigem wecken und beleben kann. Wecket eine Wohlthat dieser Art nicht den sympathetischen Trieb, so dafs eine Empfindung des Dankes selbst in dem Roheren entsteht, und sein Nachdenken mittelbar auf den schönern menschlichen Verband und hiermit auf das Rechte, Sittliche gelenket wird? Wenigstens vorbereitungsweise erscheint demnach in dem Genusse, den Jemand sich entzieht und dem Andern zuwendet, ein vorzügliches Mittel der Sittlichkeit.

Eine besondere Auszeichnung gebührt der Dankbarkeit. Mit gutem Grunde, denk' ich, untertcheiden wir daran eine gemeine, natürliche und eine schöne, erhabene Seite:

I. Die Befriedigung eines Bedürfnisses erregt natürlicher Weise den sympathetischen Trieb: es entsteht Wohlwollen gegen den Wohlthäter. Allein wofern dasselbe nicht sittlich geordnet wird, so mögen selbst der sympathetische und der eigennützige Trieb zusammenspielen. Daher eine Danksagung, die sich natürlich zur neuen Bitte in Bezug auf dasselbe Physische gestaltet! (*Gratiarum actio est nova petitio.*")

II. Wenn es aber zugleich „seliger ist, zu geben als zu empfangen" (*beatius est dare quam accipere*); wenn das Bewufstseyn des Empfan-

ges oder des Empfangenen leicht mit dem natürlichen Triebe der Unabhängigkeit in eine Art von Widerstreit geräth: so erscheint die Dankbarkeit schön und erhaben, im Gegensatze mit den Empfindungen des Stolzen, Hochmüthigen, welchem jenes Bewufstseyn eine Bürde, und daher jede Aeufserung des Dankes eine Last, ja ein unerträglicher Druck des Geistes wird.

Mächtiger wird in einer gutdenkenden Seele die Sympathie bey dem Anblicke der Wohlthat erweckt; und schon vermöge eines dunklern Rechtsgefühls entsteht der Trieb zur Vergeltung, Erwiederung . . . Darum verräth der Undank eine „schwarze Seele:“: selbst den sympathetischen Trieb bey solchem Anlasse unterdrückte die sittliche Rohheit! —

Freylich ohne die Achtung gegen den Wohlthäter, sofern die Wohlthat nur das Bedingte (Sinnliche und Verständige) betraf, kann die Dankbarkeit nicht wohl Statt finden. Wie sinkt die Empfindung, sobald ein unreiner, selbstsüchtiger Geist, der blofs die Larve des Menschenfreundes annahm, sich unläugbar verräth! Indessen wird ein Gutdenkender, der von ihm irgend eine bedeutende Hülfe empfing, ihn wenigstens als Werkzeug der Vorsehung betrachten, und dann sich verpflichtet finden, um so mehr zu dem wahren Besten des Anderen beyzutragen. Uebrigens ist es

1) nicht schön, wenn der Geber auf Dank Anspruch macht: aber es ist auch

2) nicht schön, wenn der Empfänger den Dank, auf jede gebührende Weise, verweigert.

Auch ist in Absicht auf den ersteren wohl zu unterscheiden

a) die Zeit, wo er giebt: wer da auf einen Dank hinausblickt, ist ein Unwürdiger; und

b) die Zeit, nachdem er gegeben hat; denn sofern er jetzt nachdenket, darf er allerdings den Undank und hiemit die Unsittlichkeit des Andern bemerken, wenn er das Bewufstseyn, dafs er nicht auf eigenen Vortheil ausging, lebendig in sich trägt, und zugleich bestrebt ist, sein Gemüth jetzt vor jeder Regung des Hasses sowohl, als vor jeder Anwandelung des Stolzes zu bewahren.

Auch giebt es eine mystische Ansicht, die in dem Empfänger den Stolz, wie solcher mit der Undankbarkeit verknüpft ist, begünstigen kann: man betrachtet den, welchem man ein bedeutendes Gut zu verdanken hat, als Werkzeug des „Herrn" — Christus —, und danket diesem, um des Dankes gegen jenen überhoben zu seyn, zumal wenn derselbe eben kein Mystiker, oder kein „Christ" im Sinne des Mystikers ist. (Unbeschadet jedem Bessern, zumal wo die schöne Inkonsequenz bey dieser dogmatischen Ansicht des Christenthums sich findet!)

Noch müssen wir an diesem Orte über die Freundes- und Feindesliebe so viel, als die allgemeine Moralwissenschaft fodert, aufstellen.

A.

In dem „Menschenfreunde", der „Menschenfreundlichkeit, Leutseligkeit" u. s. w. findet sich zuvörderst oder auch allein die Achtung für die reine oder allgemeine Menschheit. Selbst der ästhetische Charakter gehet da wieder, vermöge des besagten Kontrastes mit der Selbstsucht, hervor.

Die „Freundschaft" oder „freundschaftliche Liebe" ist hingegen ohne die persönliche Achtung nicht denkbar: §. 40. Denn

hier kommt ja die Person als solche, d. i. der Mensch als Individuum, in Betracht. Und indem die Achtung zur Hochachtung fortgeht, vereinigt sich die Freundschaft besonders mit letzterer. Ja auch die Verehrung und selbst die Ehrfurcht, wenn oder wie solche dem edeln Manne etc. gebührt, wird eben durch die Freundschaft nicht ausgeschlossen. Vielmehr gestaltet sich der schöne Trieb, von dem Mitmenschen das Bessere zu denken, in diesem Verhältnisse zu einer gewissen Steigerung fort. Daher die Geneigtheit, den Freund zu „idealisiren".

Zur Achtung kommt hier die Neigung (§. 24.) in desto gröfserem Mafse, da insbesondere der sympathetische Trieb angeregt und befriedigt wird. Und allerdings wird auch Uebereinstimmung auf Seite des Verständigen — wenigstens im Gegensatze mit dem Begriff', indem und soweit er eine trennende Kraft hat — zur Freundschaft erfodert; allerdings wirkt auch eine gewisse Gleichheit in Sachen des Geschmacks und selbst auf Seite der äufseren Bildung glücklich mit: giebt es nicht sogar eine Mischung des Körperlichen und Aesthetischen, welche in dieser Hinsicht bedeutend ist? — Allein die persönliche Achtung, unzertrennlich von jener für die Menschheit als solche, ist immer die Grundlage.

Nur unter Guten, Würdigen ist also die Freundschaft möglich *). Wie könnte Jemand aus Freundschaft etwas Unwürdiges thun? Wohl aber kehret jeder Dienst, welchen die Nächstenliebe zu leisten vermag, hier in vollerem Mafse zurück. Und so ist allerdings die Freundesliebe nur

*) So gegründet ist jenes alte, klassische Wort: „*Amicitia non nisi inter Bonos!*"

eine Steigerung der Nächstenliebe, wie dazu jene Menschenl. gestaltet ist, und so wie dieselbe dem „Eigennutz" oder „Egoismus" — sey es auch „der herrliche" eines ausgezeichneten Idealistikers — auf die trennende Weise entgegensteht.

Was demnach ein feinerer Empirismus von „Freundschaften", welche der Eigennutz gestiftet und gesichert haben soll, aussagen mag: diefs ist, wie scheinbar und wie viel es auch sey, nur ein Blendwerk. Es verschwindet selbst nach dem Zeugnisse der Erfahrung, sobald man einen schärferen Blick in das Gebiet derselben wirft. Allerdings kann eine Verbindung, welche der gegenseitige Eigennutz schuf, längere Zeit dauern, wenn Einer den Andern — so lange braucht. Dieser Fall mag, vermöge eines äufsern Verhältnisses, z. B. der Verschiedenheit des Standes, der Geschäftsbezirke u. s. w., Statt finden: hier kann die Trennung, welche überall im Schoofse der Eigennützigkeit sitzt, nicht so leicht hervorbrechen. Allein nimmermehr gebührt der Name Freundschaft einem solchen Bunde. Und was lehret auch hiebey die Erfahrung? — Verwerflich ist, meines Erachtens, auch die neuere Scholastik: „die Freundschaften des Sinnes, des Geschmacks und des Herzens", oder gar „die sittliche und sinnliche Freundschaft". Nur auf dem Reflexionspunkte, wo man das Eine Band der Menschheit und hiemit den Grund der Einen Freundschaft voraussetzt, mag ein unterscheidendes Beywort soweit eintreten, als dadurch auf ein Besonderes, Hinzukommendes, dem Allgemeinen unbeschadet hingezeigt wird. Sonst kann auch bey der Freundschaft die erste Frage nur das Wesen, und die zweyte nur den Grad betreffen.

Nach dieser Ansicht ist die Empfänglichkeit für die Freundschaft von der sittlichen

Stimmung des Gemüths unzertrennlich. Allein daſs nun Jemand wirklich Freunde habe; darüber entscheiden auch äuſsere Umstände, von mehr als Einer Seite. Selbst Glück und Unglück finden hier einen Spielraum. Auch hört die Freundschaft nothwendig auf, wenn der Eine oder der Andere (kraft seines Willens) unsittlich wird, oder sich überzeugt, daſs die Güte, welche er dem Anderen zuschrieb, erheuchelt war. Und wo die persönliche Achtung lange genährt worden, wo sie zur Liebe in dieser Hinsicht und in diesem Grade erstarkt ist: wie schmerzet da eine Erfahrung, die mit der Vorstellung, welche man so lebendig in sich trägt, unvereinber scheint! Wie sträubet sich das Gemüth gegen den widrigen Eindruck! Und ist die Sache unläugbar, ist sie nun ganz entschieden: wie blutet die Seele! Ist es nicht, als ob man ihr einen Theil ihres Wesens selbst entrisse? Auch leidet dann, eben weil die Achtung für ein Individuum mit jener für die Menschheit so innig verwachsen war, selbige zugleich unter dem „Bruche." — Freylich gilt diese Bemerkung auch für den Fall, da man irgend Einen für besonders rein und edel gehalten hat, und nun so manche Flecken entdeckt, die selbst mit der Redlichkeit, Gerechtigkeit etc. zu streiten scheinen. Aber nach einem engern freundschaftlichen Verbande drängt sich eine solche Erfahrung besonders bitter und schmerzlich auf. Uebrigens mag, indem das schöne Gefühl weicht, ohne die strengere sittliche Aufsicht gar leicht ein Interesse der Selbstheit sich in das Spiel der Empfindungen mischen, unter dem Unwillen, daſs man so getäuscht worden, oder nach dem Bemühen, die vorige Achtung auch darum festzuhalten, weil sie mit der eigenen Meynung zusammenhing. Daher die besondere Pflicht, dahin zu sehen, daſs die

Freundschaft nicht in Feindschaft übergehe, d. h. dafs nicht die letztere an die Stelle der ersteren trete.

B.

In der „Feindesliebe" findet nicht die Achtung für die individuelle Menschheit, sondern nur für die allgemeine Statt; und die Liebe kann hier blofs insofern gesetzt werden, als sie von der Achtung für das Eine Höhere nicht trennbar ist: §. 40. Jedoch diese Bestimmung gilt nur unter der Voraussetzung, dafs Jemand in seinem Feind' einen Unsittlichen, nicht blofs einen Irrenden oder Getäuschten, erkenne. Der Unsittliche kann freylich, da ihm als solchem, und folglich als Person oder Individuum, die Achtung keineswegs gebührt, nicht liebenswürdig seyn. Allein die Liebe, welche in der Humanität lebet, kann zugleich den „Unwürdigen" nicht schlechthin aufgeben. Auch strafend und insoweit erwiedernd ist die Feindesliebe. Mag indessen die strafende Gerechtigkeit gegen den Unwürdigen, der als solcher und zumal in seiner Steigerung, als „Bösewicht" oder „Schurke", wohl erkannt ist, sonst kräftig hervortreten: gegen den Feind oder eigenen Beleidiger wird in der Seele des „Menschenfreundes" die Gütigkeit, die segnende oder wohlthuende Liebe, vordringen. Ihm gilt zuvörderst das schöne Wort: „Besser Unrecht leiden, als Unrecht thun!"

Ja es ist wiederum das gedachte sittliche Bedürfnifs der Menschheit, welches diesen Sieg der Gütigkeit über die Gerechtigkeit fodert. Denn leicht dringet oder schleichet sonst die beleidigte Selbstheit (Ichheit) sich ein. An das Rechtsgefühl, das wirklich verletzte, schliefst der Unwille sich an; das Gemüth wird empört, der mächtigere Zorn tritt ein,

und — das Rechtsgefühl weicht, indem die Leidenschaft, die Selbstsucht entstehet. Und sey auch „die Rache", indem sie jene Selbstheit befriediget, „süfs": aber wie viel Bitteres folgt! —

Dazu kommt, dafs die Erwiederung, die „Rache" zunächst im gültigen Sinne des Worts, den schönen Zweck der Menschheit so leicht verfehlt:

1) Kennt der Beleidigte das Mafs der Schuld genau? — Und

2) gesetzt, er kenne es vollkommen: ist er im Stande, selbigem die Rache, die bestrafende Erwiederung anzumessen? Wie leicht kann die Empfindung ihn über dasselbe hinaustreiben! — Ferner:

3) wie mag der Beleidiger solche Begegnung ansehen, aufnehmen? Wird selbige nicht die unsittliche Stimmung in ihm unterhalten, verstärken? Und

4) wie mag hingegen die Wohlthat von des Beleidigten Hand, oder — aus dessen Munde etc., auf den Beleidiger wirken, zumal in der Folge, indem sein Gewissen erwacht bey dem Nachdenken, bey der Vergleichung seines feindlichen Verfahrens mit diesem freundlichen . . . ! — So treffend ist jenes „Apostolische": „und du wirst Kohlen über dem Haupte deines Feindes sammeln" etc.

Defswegen fiel auf die Rache so viel Schatten, dafs die ursprüngliche Bedeutung des W. fast unkenntlich wurde. Denn Rache gebührt dem Unrechte: so rächet die Gottheit, so der Staat (von der Tyranney wohl unterschieden). Aber die Selbstrache erscheint aus den angegebenen Gründen theils bedenklich theils ungültig. Defswegen ward es unter allen Völkern, wo sich die eigentliche Menschheit so weit entwickelt hatte, für

schön und grofs gehalten, dem Feinde zu verzeihen! — Wie manches schöne und kräftige Wort könnte auch dafür, und besonders dafür, aus den Urkunden des Christenthums noch angeführt werden! — Und daher insbesondere „die Grofsmuth" in diesem Verhältnisse „der Edelsinn" und „Edelmuth" auf der höchsten Stufe der Selbstverläugnung, stets im Gegensatze mit jenen Regungen der Selbstheit, bey solchem Anlasse, solcher Reizung . . . Ja, kann nicht, indem jener Ansicht der Billigkeit zufolge auch die Entschuldigung eintritt, das sympathetische Gefühl in gröfserem Mafse hinzukommen? Daher der schöne Trieb zu verzeihen: und wie reichlich fliefst diese Quelle der Sympathie in der „Versöhnung"! —

Aber die Feigheit, die Niederträchtigkeit u. s. w. wird durch unsere Lehre gar nicht in Schutz genommen. Der muthige Widerstand kann und soll in diesem oder jenem besondern Falle, um des Einen willen, worauf das Heil der Menschheit beruht, nicht minder Statt finden. Wie sprach der Heilige des Evangeliums — Er, welcher so schön für seine Feinde zu beten vermochte — gegen die übertünchten Pharisäer! Freylich nicht zu derselben Zeit, aber sicherlich bey derselben sittlichen Stimmung, entstanden jene Kraftsprüche und dieses schöne Gebet. Und warum sollte nicht gedacht werden können, dafs Jemand bey irgend einem aufserordentlichen Angriffe sich aufgefodert finde, selbst strafend und so als Werkzeug der Vorsehung aufzutreten, wenn er

a) während des Angriffs sein Herz von jeder feindseligen Regung, so wie von jeder Angegriffenheit, frey und rein fand; wenn

b) nach seiner Ueberzeugung auf der anderen Seite die Unsittlichkeit so keck und zerstörend —

zumal mit der bekannten Wohlthätigkeit auf die pharisäische oder eine verwandte Art verbunden — fortgeht uud eingreifet; und wenn

c) das Eine, worauf der Menschheit bleibendes Wohl sich gründet, immer seltener ins Auge gefafst, ja immer mehr aus dem Auge verloren wird, da auf einer Seite jener Weltgeist, jene Aufklärerey in ihrer Art konsequent fostschreitet, und auf der anderen Seite dasjenige Institut der Menschheit, welches eigentlich zur Beförderung der Sittlichkeit bestimmt ist, sich da und dort wie gelähmt und gebunden findet, theils durch die Eingriffe jener Aufklärerey, theils durch die Schuld einer früheren Zeit, wo und sofern da anstatt des ächten Geistes in dieser Gestalt die Pfafferey herrschte, theils endlich vemöge des natürlichen Kreislaufes der Dinge in der Menschenwelt, sofern auch der Genius des Bessern nicht mit Einem Male denselben überwinden kann.

Ja, es giebt Zeiten, Fälle und Umstände, wo die Pflicht den Menschenfreund auffodert, auch Etwas zu wagen für die gute Sache, so wie nun diese das wahre Beste des Anderen keineswegs ausschliefst. Auch hier ist für den ächten, schönen Heroismus eine Aufgabe, wie viel dann auch immer die Kleingeistigkeit, die Unwissenheit und der Partheigeist dabey schwatzen mag.

Und wohl darf sich das Ehrgefühl, in seinem inneren Bunde mit dem Rechtsgefühle, zugleich erheben: §. 41. Die Nothwehr in jeder Hinsicht findet so ihr Recht, wie ihre Grenze. Auch die Mifshandlung, welche auf irgend eine Weise unsern Wirkungskreis angreift, soll in einem stärkeren Tone abgefertigt werden. So giebt es selbst eine allgemeine Pflicht der Tapferkeit. Nur dürfen wir nicht vergessen, dafs die ächte Tapferkeit oder Menschenstärke zuerst den inneren Feind

besiege, und wie sich daher ein schönes Gemüth, ein erhabener Geist in einem solchen Falle überall zeige.

Nunmehr dürfte die Lehre von den Pflichten des Menschen gegen sich und Andere, nach dem Zwecke dieser Schrift, ausführlich genug dargestellt seyn. Auf die Pflichten der besondern Stände können wir uns hier nicht einlassen. Aber die Pflichten des Menschen in denjenigen Verhältnissen, welche von dem Gange der menschlichsn Bildung überhaupt nicht trennbar, und insofern wohl allgemeine zu nennen sind, dürfen nicht ganz unberührt bleiben.

Anmerk. 1. Der Kantische Satz: „Eigene Vollkommmenheit und fremde Glückseligkeit sind Zwecke" scheint in mehr als Einer Hinsicht ungültig. Denn was

1) die Vollhommenheit betrifft; so kann ja, indem selbige als äufsere Vervollkommnung betrachtet wird, der Mensch auch zu dieser Vollk. des Mitmenschen beytragen, und zwar, wie man gesehen hat, auf mehr als Eine Weise: so ist die Bildung der bedingten Kräfte zur Vernunft, d. h. die Ausbildung oder äufsere Vervollkommnung in der guten, sittlichen Absicht, überall ein Mittel der Sittlichkeit. Aber wohl kann solches, da es so hervorsticht, vorzugsweise als untergeordneter Zweck aufgestellt werden. Und ein Wahres mag sich an dem Kantischen Satz' auf dieser Seite noch zeigen, wenn bedacht wird, dafs, wer diese Ausbildung bey Anderen wünscht, bey sich anfängt, und dafs sie nur in oder an ihm die unmittelbare Hervorbringung seiner Thätigkeit ist. Wollte man aber die „eigene Vollkommenheit" shhlechthin als Zweck aufstellen; so kehrte jene mönchisch-stoische Ansicht zurück, die nur im Gegensatze mit „den Gefahren und Gelegenheiten des Bösen in der Welt" ein Gültiges hat, nämlich sofern Jemand dem Reize des Sinnlichen noch nicht ge-

wachsen ist. Denn es giebt ja keine Pflicht, das Sinnliche schlechthin zu fliehen, wohl abe dasselbe sittlich zu behandeln. Also ist auch jene Flucht, jene „Sorge für seine Vollkommenheit" irgend Einem nur als Vorbereitung zur Wiederkehr in die „Welt" erlaubt, da sonst in der „eigenen Vollk." des Mönchs sowohl, als in der „Apathie" des Stoikers, blofs der Eigennutz waltet. — Und was

2) die „Glückseligkeit" betrifft; so ist auch die eigene Glückseligkeit ein Zweck dieser Art, wofern man, nach Kant die physische und moralische unterscheidend, die erstere versteht. Wird aber die Glückseligkeit, nach einem anderen Satze von Kant, als Folge der Sittlichkeit genommen: dann erfolgt ja dieselbe, wenn sie dem Anderen zukommt, erst aus seiner Moralität; und so kann Jemand noch weniger nahe zur Glückseligkeit, als zu jener Vollkommenheit, des Andern beytragen. — Die innere Vervollkommnung oder Veredelung ist auch, wie schon oben angezeigt ward, in einem Jeglichen nur die Folge seiner Thätigkeit, wenn und indem solche auf das Eine, welchem die Huldigung gebührt, hinzielet. Nur so ergiebt sich dieser Zuwachs an geistiger Realität. — Also nur dann, wenn nach jener Kantischen Definition (B. 1, S. 345,) unter dem Worte Glückseligkeit das blofse, obschon gesteigerte, Wohlseyn verstanden wird, erscheint auch ein Wahres auf dieser Seite des angeführten Satzes, nämlich dem zufolge, was eben vorhin über den Widerstreit zwischen der Selbstliebe und Nächstenliebe in Absicht auf dieses Wohl bemerkt worden ist.

Anmerk. 2. Welches insbesondere und zunächst die Pflichten des Gelehrten und des Künstlers seyen, ergiebt sich aus dem, was über das Verhältnifs des Verständigen und Aesthetischen zum Sittlichen bisher gesagt worden ist *) Wer Künste und Wissenschaften

*) Mehreres Schätzbare findet sich hierüber in dem „Lehrbuch der (philos.) Sittenlehre" von G. E. A. Mehmel.

unter der Idee auffassen will, und so die ideale Seite der Kunst mit der formalen, wie die Wissenschaft mit der Wahrheit, vermischet: dem mufs freylich die Sache ganz anders erscheinen. Nach Kant enthält der Geschmack eine Tendenz zur äufsern Beförderung der Moralität. Aber kann die Aesthetik nicht, auf ihrer formalen oder technischen Seite, auch die Immoralität sehminken? — Man kennt die neue Kunstvergötterung: treffende Worte finden sich dagegen, ohne jedoch das andere Extrem zu begünstigen, in F. Schlegels „Deutschem Museum“ J. 1813, März, S. 198 bis 202. — Und:

Anmerk. 3. Stattler unterschied noch drey Arten von Liebe: „*amorem concupiscentiae, amorem benevolentiae, et amorem complacentiae.*“ Hierbey ist, denke ich, zu bemerken:

1) das blofse, natürliche Verlangen soll nicht „Liebe“ genannt werden;

2) nicht einmal das Wohlwollen, wie es aus dem sympathetischen Triebe allein hervorgehet, ist des schönen Namens werth; und

3) nur das Wohlgefallen am Sittlichen, wo demnach Achtung zum Grunde liegt, verdient denselben.

Uebrigens findet sich in dieser Scholastik noch keineswegs die „unreine, wollüstige“ etc. (B. 1, S. 242). Sieht man aber unter Nr. 1. die sogen. „Eigenliebe“; so begegnet uns zugleich das Unbestimmte der Bedeutung dieses Worts, da es bald eine natürliche bald eine unsittliche Regung anzeigt. Möge selbiges, um der „Liebe“ willen (§. 24.), immer seltener vorkommen, erst in der Sprache der Wissenschaft, und dann auch in jener des Lebens! Wenn hingegen Kant noch die „Selbstliebe“ als gleichbedeutend mit dem Eigennutz aufführte; so konnten wir ihm, nach dem Obigen, nicht beytreten, gerade wie dort (§. 25.) die „Absicht“ keineswegs in dem Sinne, welchen der „neue Kritiker“ letzthin wiederholte, aufgefafst ist, — als ein Absehen auf das Aeufsere (zunächst)! Ein

Funke des Besseren erschien, als der Wolfianer die „Selbstliebe“ der „Eigenliebe“ scharf entgegensetzte. Allein vermöge der Konsequenz, da er gleichwohl die „Glückseligkeit“ als Zweck des Handelnden aufstellte, ergab sich diesem Eudämonisten im Vergleiche mit dem Sensualisten dennoch kein schöneres Resultat. Also trete die Selbstliebe bestimmt der Selbstsucht entgegen! So kann auch die erstere nicht geordnet oder ungeordnet heissen. Nur dem natürlichen Triebe, welcher von der Selbstheit ausgeht, (oder auch letzterer) mögen diese Beyworte zukommen: nämlich entweder das eine oder das andere, sobald die Selbstbestimmung eintritt! Auch sieht man, dafs oder wiefern die Menschenliebe nach §. 40. in die Selbst- und Nächstenliebe abgetheilt werden kann. Wenn aber in der Liebe überhaupt nächst der Achtung die Neigung sich findet: liegt dann wohl auf Seite dieser letzteren der Selbstliebe der Selbsterhaltungstrieb so zum Grunde, wie der sympathetische Trieb der Nächstenliebe? Oder berechtigt uns die Analogie, auch die Selbstliebe, indem wir auf die Liebe überhaupt zurücksehen, als einen von diesem Mittelpunkte ausgehenden Radius zu betrachten? — Vornehmlich kommt es, denke ich, darauf an, dafs man erkenne, wie

a) nach der Idee, indem sie auf das Leben hinweiset, für die Sphäre des Handenls die „Gottesliebe“ üeberall gelte (§. 40,); wie

b) nach der sittlichen Reflexion, die, vom Begriffe der Freyheit ausgehend, auf das Leben weist, die „Menschenliebe“ und hiemit die Selbstl. sowohl als die Nächstenl. sich zugleich einfinde; und

c) welche besondere Aufsicht erfodert werde, damit nicht unter dem Vorwande der Selbstliebe, zumal in rechtlicher Form, die Selbstsucht sich einschleiche, und — insbesondere zur „Prozefssucht“ gestalte.

Welche Pflichten aber Jemand insbesondere bey dem Prozesse, selbst dem abgedrungenen, noch habe, kann wohl aus den über die Feindesliebe aufgestellten Grundsätzen abgenommen oder gefolgert werden.

§. 43.

Von den Pflichten des Menschen in denjenigen Verhältnissen, die von der menschlichen Ausbildung überhaupt unzertrennlich, und insofern allgemein sind: A. im Staate, B. in der Kirche, und C. in der Ehe.

A. Im Staatsverhältnisse.

Die Humanität erscheint als Kosmopolitismus, wenn das Menschenreich im Gebiete der Erscheinungen betrachtet wird: die Weltbürgerliebe! Es kommt wieder: „*Homo sum, nil humani*“ etc., Nach dieser Ansicht giebt es überall keinen „Ausländer“, keinen „Fremden“, trotz jenem römischen Sprichworte: ein Fremder, ein Feind (*hostis*)!

Aber wo sich der Kosmopolitismus wahrhaft einfindet, da bildet er sich zugleich nothwendig zum Patriotismus in Bezug auf den staatsbürgerlichen Verband, in welchem der Mensch mit dem Menschen lebt, und wo dann eben so manches schönere, zartere Band die Einzelnen verknüpft: die Vaterlandsliebe!

Der Patriotismus verhält sich also zum Kosmopolitismus, wie die Nächstenliebe zur Menschenliebe (in dieser Hinsicht auf den Mitmenschen). Und keiner kann folglich dem anderen Abbruch thun, was auch immer die Empirie aus ihrem Felde, selbst aus den angeblichen Thatsachen einer berühmten älteren Zeit gegen diese Behauptung einwenden mag:

1) der sogen. Kosmopolit, welcher da nicht zunächst als Patriot praktisch erschiene, wäre nur Heuchler, also seine angebliche Weltbürgerliebe nur eine Larve; und

2) der sogen. Patriot, welcher die Menschheit in irgend einem Mitmenschen praktisch verkännte, wäre nicht minder ein Selbstling, also seine angebliche Vaterlandsliebe nur Heucheley: ihn besäfse höchstens der Partheygeist, der im Grunde nichts weiter ist, als ein erweiterter Egoismns.

Nein, davon ist der Patriotismus wesentlich verschieden. Nur das Vorurtheil konnte, wo dieser nicht fehlte, in jener alten, republikanischen Zeit noch da und dort verderbend eingreifen: aber wie schön äufsert sich dann auch in einzelnen Zügen die Humanität, der Kosmopolitismus! —

Betrachten wir nunmehr im Staate den (oder die) Regierenden und die Regierten; so erscheint uns derselbe zuvörderst als die rechtliche Anstalt, da ihm eben die Rechtlichkeit auf die vorhin gedachte Weise zufällt. Aber indem wir das Recht selbst von dem Einen, was unbedingter (göttlicher) Art ist, ableiten, erkennen wir auch in dem Staate ein Institut der Menschheit, sey es auch, dafs er zunächst für die Ausbildung derselben blos negativ wirke, die Hindernisse entfernend, die nöthige Sicherheit gewährend u. s. w. Nur so ist in Bezug auf den Staat die Achtung, die Liebe möglich.

Eben dadurch, dafs er die rechtliche Anstalt in diesem Sinne des Wortes ist, unterscheidet sich der Staat von der Tyranney in jeder Gestalt. Daher ist

I. der Regent, der Fürst, der Magistrat u. s. w. keineswegs ein „Diener“, sage man auch, „der erste des Volks“: nur im Gegensatze mit der

tyrannischen Gesinnung als solcher zeiget sich ein Wahres an dem bekannten Worte; nur in diesem Gegensatze klingt es so schön oder human. Sondern der Regent sey und heisse der Vater des Vaterlandes! Aber

II. eben so wenig darf irgend ein Unterthan als blofses Mittel gebraucht werden; denn sey er auch in diesem Gebiete des Aeufseren Mittel zu mancherley Zwecken: so ist er doch in einem ordentlichen, d. h. in dem eigentlichen, Staate immer zugleich Selbstzweck.

In jeder Hinsicht gilt also: der Staat ist um des Menschen, nicht der Mensch um des Staates willen! Also die Beschränkung der angebornen Menschenrechte, selbst der ursprünglichen Freyheit und der schönen, reinmenschlichen Gleichheit kann nimmermehr Zweck des Staates seyn; sondern jede Einschränkung, welche da theils nach der Natur der Sache theils nach einem Bedürfnisse der Kultur nothwendig eintritt, ist nur Mittel zu dem Einen Zwecke der Menschheit. Und erst in dem Grade, als die angeborne Freyheit in die sittliche oder erworbene übergeht, kann die äufsere (heisse sie dann die politische oder bürgerliche) Statt finden. Dafs aber ein solcher Zustand des Menschen und der Dinge aufser ihm eintrete, dahin arbeitet der Staat selbst, indem jeder würdige Diener desselben als Philosoph voraussetzt, womit er sich als Staatsmann nicht unmittelbar befafst. (§. 37) Daher auch die Aufgabe steter Verbesserung, unbeschadet der Festigkeit des Bestehenden, sofern es schlechthin gültig, oder nothwendig und nützlich ist! —

So erscheint uns die Majestät der Menschheit im Staate. Diese Majestäst liegt jeder anderen zum Grunde, diese glänzt in der Regierung und

besonders im Regenten wieder. Nicht „kollektiv“ oder „numerisch“, aber wohl der Idee nach und insofern allerdings wahrhaft, nimmt dann auch jeder Einzelne, welcher den Menschen in sich fühlet, an selbiger Theil. Aber dazu kommt, daſs der Staat ursprünglich nicht eine Hervorbringung dieses und jenes Einzelnen, sondern als Bedingung der höheren, menschlichen Kultur, ein Werk der Vorsehung genannt werden muſs *). So erhält jene Majestät eine besondere, höhere Sanktion, unbeschadet jedem Rechte der Menschheit.

Das Recht im Staate ist von der Macht begleitet: ohne diese kann jenes überall nicht wirklich seyn. Daher die zwey Aufgaben der Pflicht:

1) Nie trete die Macht oder, oder wie selbige da heissen mag, die Gewalt an die Stelle des Rechts! Und:

2) Man achte, man „respektire“ die Macht und hiemit die Gewalt um des Rechts willen!

Unterscheidet man die Macht von der Gewalt, oder heiſst man letztere nur dann, wenn sie dem Rechte dienet, Macht; so zeiget sich hier zugleich die schöne Seite der ersteren im Unterschiede von der bloſsen Gewalt. —

Alles nun, was die Pflicht dem Menschen in Bezug auf sich und Andere vorschreibet, findet auch in diesem Verhältnisse Statt. Denn jeder Staat liegt ja im Reiche der Menschheit. Noch tritt aber so manches Besondere ein, auf Seite der Regierung sowohl als der Regierten. Nur Einiges davon mag hier ausgezeichnet werden.

*) Auch jenes Christliche: „*omnis potestas a Deo*“, hat demnach einen so tiefen als gültigen Sinn.

I. Auf Seite der Regierung. Wenn jede Macht nur als Mittel zu dem Einen Zwecke der Menschheit gebraucht werden soll; so ist

1) jeder Gebrauch dieser physischen Macht zum Behufe des eigenen Selhst's verboten. Und da die Selbstheit desto eher in die Selbstsucht ausarten kann, je gröfser die Macht und der Glanz sind, welche ein Mensch in diesem Falle besitzt: so ist die Despotie, die Ungebundenheit an irgend ein äufseres Gesetz oder an diejenige Form, welche die Verfassung, die eigentliche, mit sich bringt, — schlechthin verwerflich. Unbeschränktheit kommt nur dem Wesen zu, in welchem der Wille und das heilige Gesetz in Eines zusammenfallen: Gott! Ein Mifsbrauch der besagten Macht ist aber insbesondere der Krieg, jeder nicht abgedrungene, da sich eben die Selbstsucht als Herrsch- und Eroberungssucht äufsert. Was hiebey, als Kulturanstalt der Menschheit, im Plane der Vorsehung liegt, ist nicht des Menschen Sache. Sein Zweck, seine Aufgabe kann überall nicht der Krieg seyn, sondern nur der Friede! Also der Krieg, wenn und wie er aus der Leidenschaft hervorgehet, ist die Pest der Menschheit: und was die Vernunft an ihrem Standorte als nothwendig aussagt, das bestätigt ja die Erfahrung durch die sprechendsten Data: Entvölkerung, Entsittlichung, Verwilderung n. s. w. Das Bessere aber, was jene heilige Macht sonst, im Zusammenhange des Ganzen, selbst aus dem Schlimmen zu entwickeln vermag: dieses ist doch wahrlich keine Schutzrede für des Menschen Werk: dieses allzerstörende! — Wohl giebt es auch hier, ja besonders hier, einen schönen, muthigen Widerstand: der Vertheidigungskrieg erscheint zugleich als Nothwehr in einem ganz anderen Lichte. Aber wo oder wie schwer findet sich selbst hier die reine Verthei-

theidigung? Und schliefset wohl jener Widerstand die schöne Nachgiebigkeit gänzlich aus? —

2) Der Stolz, der Hochmuth, da und wie eben dessen Wurzel im Busen der Menschheit sitzt, findet an der Lage des Menschen, welcher da regiert oder an der Regierung Theil nimmt, leicht eine besondere Nahrung. Leicht entsteht daher insbesondere ein Streben nach anscheinender Unfehlbarkeit, bey den Gesetzen, die nun einmal gegeben, den Anordnnngen, die nun einmal gemacht sind u. s. w. Im Ggensatze mit solchem Streben zeigt sich als schöne Pflicht die Liberalität, oder die Humanität in dieser Gestalt. So erkennt man praktisch an, dafs auch der Staat ein menschliches Institut, also keineswegs vollkommen und für jeden Fall zureichend sey; dafs eben die Wissenschaft im Bunde mit der Wahrheit immer zugleich vorarbeiten müsse, und wie da wohl auch, in diesem oder jenem besonderen Falle, irgend ein aufserordentlicher Schritt von Seite der Prefsfreyheit nöthig seyn möge.

3) Wie der Verstand, im Positiven waltend, dem Staate dient, und hier eine ausgezeichnete Brauchbarkeit zeigt: so tritt leicht eine Ueberschätzung des Verständigen (Intellektuellen) und hiemit des Talents als solchen ein. Dagegen erhebt sich die Pflicht, welche fodert, dafs nur dem Sittlichen der unbedingte Werth, also dem Verständigen überall nur der bedingte, zugeschrieben werde. Und wie auffallend ist dieser bey einem schärferen Blick' in die Wirklichkeit! (B. 1, S. 273.) Ja, selbst mit gutem Grunde gegen den Obskurantismus auftretend, könnte jene Verstandesansicht in der Folge zu weit führen, wofern nämlich die sittliche Grundansicht dabey nicht erfafst wäre, oder aus den Augen schwände. Denn

a) von der Organisation, der Controlle, dem Kalkül, kurz von den Gebilden des Verstandes würde alsdann zunächst und allein des Staates Heil erwartet. Alles müfste dann mechanisirt werden. Und wie der Begriff positiv zur Form erstarrete, und die Form in den Buchstaben, die Ziffer u. s. w. sich ausspänne: so müfste der Mechanismus (im gesetzten Falle) durchgeführt werden, selbst in das Kleinste eingehend, so dafs die Herrscherey, im Gegensatze mit der Liberalität, die sich jenem finsteren Geiste entgegensetzt, von dieser Seite sich einfände. — Und

b) indem man schlechte Streiche (unsittliche Handlungen) für „dumme Streiche" ansehen würde, müfste man solche da, wo ein grofses Talent dabey unverkennbar wäre, von dem Temperamente, dem warmen Blute u. s. f. ableiten. Auch dringet ja auf einer gewissen Bildungsstufe diese natürliche (d. h. die naturalistische) Erklärungsweise gar leicht vor. Und nach derselben Konsequenz würde man die Besserung eines Solchen theils von der Zeit theils von seinem Verstande erwarten, um so mehr, da letzterer so grofs und ausgezeichnet wäre, bis etwa, indem man ihm Neues und vielleicht Gröfseres anvertraut hätte, durch irgend einen neuen Streich der Mangel an Konsequenz sowohl als an Tiefsinn (bey allem Scharfsinne im Kreise der blofsen Empirie) recht auffallend würde. So viel ergiebt sich nothwendig aus dem sittlichen Princip. — Und:

4) Der natürliche Trieb zum Genusse artet um so leichter in die Sucht darnach aus, je mehr sich Anlafs und Stoff dazu findet. Desto stärker warnet aber die Pflicht vor dem Hange zur Verschwendung, zur übertriebenen Pracht u. s. f. Wohl giebt es auch eine solche Einfachheit, welche der

Majestät, der höhern, äufsern Würde nicht ziemt; und wohl ist jenes Gesetz der Privat-Haushaltung: „man richte die Ausgaben nach der Einnahme, nicht diese nach jener ein!“, auf die Staats-Haushaltung nicht ganz anwendbar. Allein Etwas, das so wichtig als wahr ist, dürfte sich wohl auch für die letztere hiebey darstellen. Wie unterscheidet sich insbesondere auf Seite der „Abgaben“ ein Staat, eine ordentliche Verfassung, von der Tyranney? Wie mufs erstere sich da vornehmlich durch den Erfolg zeigen und bewähren? Was ist also hierin die Pflicht der Höheren, Regierenden etc. in Bezug auf Genufs, Kleidung, Luxus u. s. w.? Ja hier besonders müssen Thatsachen, nicht shöne Worte („Humanität, Liberalität, Volksglück“ etc.), entscheiden. Aber wahrhaft schön ist das Wort, wo es mit der That sich verbindet, und der Sache wirklich dient. — Wozu die Pflicht den Staatsmann noch besonders auffodert, diefs ist: dafs er, indem eben sein Auge so vorzüglich auf das Aeufsere gerichtet ist, die Befriedigung des Geschlechtstriebes nicht blofs als ein Aeufseres ansehe, und den verderblichen Einflufs der „Wollust“ nicht zu gering schätze. Was im Anfange so unbedeutend, was wohl auch dem ersten Scheine nach so unschuldig ist, wird in seinem Fortgange das Zerstörendste. Und wie mächtig, wie zerstörend wirkt besonders in diesem Punkte (mittelbar und auf so manchem Wege) das schlechte Beyspiel der Obern! Heinrich IV. von Frankreich war entweder nicht so gut oder nicht so wollüstig, als gewisse Geschichtsschreiber ihn schildern: und was mufste, auf der einen oder auf der anderen Seite, erfolgen, wenn er länger lebte? — Freylich jedem

glänzenden Lüstlinge sind dergleichen Beyspiele sehr willkommen! —

II. Auf Seite der Regierten („Unterthanen") warnet die Pflicht nicht minder, immer sprechend für die Liebe, vor der Selbstsucht in den Gestalten, wozu hier betondere Reize sich finden. Gerechtigkeit und Gütigkeit treten zuvörderst auch in diesem Verhältnisse ein:

1) wenn es überhaupt Pflicht ist, keinem Menschen Unrecht zu thun, keinem von seinem Eigenthume, seiner Ehre u. s. w. etwas zu entziehen; so spricht diese Pflicht gewifs auch für eine Regierung: ja sie spricht besonders für den Regenten, den Staatsmann etc. in Ansehung dieser schweren, zusammengetzten Verhätnisse; und

2) wenn es billig, wenn es schön ist, den Mitmenschen auf jede mögliche Weise zu entschuldigen, von ihm das Bessere zu denken, zu erwarten und auszusagen; so schreibet die Liebe noch aus einem besondern Grunde dem Unterthan vor, dafs er in diesem Geiste von seiner Regierung spreche, in diesem an den Zwecken und Anstalten derselben Theil nehme, so dafs, wie in einer Familie, den Fürsten und den Unterthan Ein Band umschlinge, und folglich ein Gemeinwesen (*res publica*) auch da Statt finde. Dieser Geist entfernt sich gleich weit von jenem der Selbstsucht in jeder Gestalt, also,

a) von der Schmeicheley, Kriecherey, wie der Selbstling von dem Stoffe, welcher dem sinnlichen Triebe, oder von dem Glanze, welcher dem Zwecke der Eitelkeit zusagt, etwas zu erlangen strebt, und

b) von dem Neide oder Hochmuthe, welcher die „Widersetzlichkeit" erzeugt, die Unzufrie-

denheit mit dem, was Höhere thun, laut äufsert, oder diesen Geist der Unzufriedenheit ingeheim zu wecken und zu verbreiten sucht, eben dadurch bestrebt, sich zu entschädigen für die Zeichen der Ehrfurcht, für die Huldigungen, die er äufserlich zu versagen nicht waget.

In dem Gemüthe des würdigen Unterthans lebt eine schöne, dankbare Liebe; dazu gestalten sich besonders Gerechtigkeit und Gütigkeit, darin durchdringen sich Ehrfurcht und Zuneigung. So entspricht das „Landeskind" dem „Landesvater". Wirklich, wenn auch dunkel, schwebt die Wohlthat des Staates im Gegensatze mit der Anarchie vor; wirklich, wenn auch unentwickelt, findet sich jene Vorstellung von einer Gabe der Gottheit ein: und zugleich erglänzr im Regenten die Würde der Menschheit. So fliefset die Vaterlandsliebe mit der Fürstenliebe in Eins zusammen: daher dann z. B. die schöne, laute Freude am Tage einer Feyer, welche dem Fürsten, dem Könige gilt! —

Wohl giebt es auch eine gerechte Unzufriedenheit. Der blinde, unbeschränkte oder blofs leidende Gehorsam ist des Menschen unwürdig. Ja, die Pflicht verbietet, dem Tyrannen als solchem zu gehorchen, denn er fodert Unwürdiges, Unsittliches. Aber folgende Punkte sind dabey wohl zu bemerken:

1) man überspanne auch seine Foderungen an die Regierung nicht, eben darum weil sie ein menschliches Institut ist;

2) man versuche, was eine so ehrerbietige als freymüthige Vorstellung zu bewirken vermöge;

3) man verbessere — „reformire" — zuvörderst in seinem Kreise, wohl bedenkend, dafs und wie eben die äufsere Freyheit durch die innere, sitt-

liche bedingt sey, und wie es darum gelte: ohne die sittliche Reform keine politische, keine, welche da bliebe, oder wahres Heil brächte! — was lehret besonders in dieser Hinsicht Frankreichs Revolution? —; und

4) findet Jemand sein Menschenrecht beleidigt, und daher sich getrieben zur Rache gegen den „Staat", welchen er Tyranney schilt, und der vielleicht in diesem oder jenem Punkte wirklich tyrannisch war: so treten auch in Bezug auf ihn alle die Gründe ein, welche vorhin gegen die Privatrache aufgeführt worden sind. Und wie Vieles kommt hier noch hinzu, besonders von Seite der Folgen bey dem gegebenen Stande der Volksbildung im Genzen! Wer vermag hier den Erfolg bestimmt vorherzusehen, wer den Strom in seinem Fortgange zu leiten? —

Spricht übrigens ein Staatsmann oder Staatskünstler von den „Mitteln gegen die Revolution"; so kann, meines Ermessens, nur die Frage seyn: ob eine „Regierung" das Vermögen und die Lust habe, den orientalischen Despotismus — es sey dann der „chinesische" oder „türkische" — in seiner ganzen Konsequenz einzuführeu? Findet man aber diesen Versuch unter seiner Würde; so gilt das kräftige Wort: damit nicht, über kurz oder lange, von Unten hinauf revolutionirt werde, so mufs stets von Oben herab reformirt werden! *) Aber diese Richtung findet sich nur in dem wahren Staate, d. i. in demjenigen, welcher sich von der Kirche nicht trennt.

*) M. vgl. J. J. Stolz's treffliche Predigten — Reden für Gebildete — über die Bedürfnisse der Zeit.

B. Im kirchlichen Verhältnisse.

Wenn dem Staate die Rechtlichkeit, der Kirche hingegen die Sittlichkeit als besondere, ja als die eigentliche Aufgabe zufällt: so nennen wir die Kirche füglich mit Johannes v. Müller, die sittliche Anstalt der Menschheit; nämlich voraussetzend die besagte Einheit des Sittlichen und Religiösen, und so wie das Rechtliche hier besonders dem Sittl. gegenüber stehet! Man weifs, wie und wiefern in der Ethik schon von der „Religion" und „Gott" die Rede seyn darf. Nur so weit soll auch von der „Kirche" gesprochen werden. Und nur die allgemeine (universelle) Kirche soll hier zur Sprache kommen, da und wie eben das Allgemeine Gegenstand der Philosophie ist. So erscheint die K. als Institut der Menschheit, und zwar, indem wir auf die Sache, nicht eben auf die Erscheinungswelt, zuerst sehen, als das erste; denn sie verhält sich ja zum Staate, wie die Sittlichkeit zur Rechtlichkeit. Und wenn diese ohne jene nach §. 26. u. 37. überall nicht dauern kann; so umfasset die Kirche alle menschlichen Individuen, in welchen die Menschheit sich wahrhaft entwickelt hat und entwickeln soll.

Darum setzet der würdige Staatsmann, wie die Sittlichkeit, so die Kirche stets voraus; und darum kann der Staat wohl dahin arbeiten, das Pfaffenthum zu beschränken und auszurotten, aber ja nicht das Kirchenthum auszuschliefsen (oder die Kirche zu unterdrücken)!

Selbst auf die Natur des Menschen, d. i. eines endlichen oder beschränkten Vernunftwesens in der gegebenen Welt, gründet sich diese höhere Anstalt:

I. Wo sich der ächte Geist findet; da spricht er, fortwährend im Subjekte, sich aus: lebendiger

regt sich der sympathetische Trieb, zum Triebe höherer Mittheilung gestaltet; und bildend, auf mehr als Eine Weise, wirkt der Mensch auf den Mitmenschen ein, zum Behufe des Einen, was die Menschheit adelt und wahrhaft beglückt. Und aus diesem Triebe gehet natürlich das Bestreben hervor,

1) die menschlichen Wesen, in welchen sich die Vernunft erst zum Gewissen (§. 18) entwickeln soll, zu jenem Einen hinzuführen, und

2) solche Individuen, in welchen wohl das Gewissen, aber nicht der ächte Geist (§. 7. u. 26.) sich findet, zu selbigem zurückzuführen, auf jede Weise, welche der Natur eines freythätigen Wesens entspricht: §. 42.

II. Wer aber den ächten Geist besitzt, fühlt sich keineswegs vollendet; er fühlet vielmehr das Bedürfnifs einer stets wiederkehrenden, geistigen Nahrung, bey dieser Beschaffenheit der menschlichen Natur, nach dem natürlichenn Gange der frühern, äufseren Bildurg, und bey diesem Gewirre der umgebenden Welt, bey der steten Einströmung des Sinnlichen, bey der fortwährenden Reizung theils durch die Leidenschaften theils durch die Mifsgriffe Anderer u. s. w. Auch bestehet, indem auf solche Art das eigene Bedürfnifs gefühlt wird, jener Blick auf den Mitmenschen. Es ist, wie der Gegenstand gemeinschaftlich, so auch das Interresse allumfassend. Daher eine „Gemeine“, in diesem schöneren geistigen Sinne des Worts!

Setzen wir nun, die bekannte Form hinzunehmend, auch dine „geistliche Regierung“ und insoweit auch da Regierende und Regierte; so erscheinen die einen, wie die anderen, unter dem Pflichtgebote:

1) Auf Seite des und der Regierenden ist

a) das Erste, was die Pflicht fodert, dafs der Eine ächte Geist herrsche, theils im höheren Grade theils in besonderer Gestalt hervortretend. Wer aber wähnt, es gebe da ein göttliches Princip, welches von dem, was den Menschen adelt, oder den Würdigen als solchen bildet, ganz verschieden sey: der ist vom Pfaffenthume beherrscht, oder von einem Irrthume besessen, welcher ihn zu diesem Amte ganz untüchtig macht. (B. 1, S. 344, Note.) — Der „Geist der Wahrheit und Tugend" (§. 7.) gehet nun hier besonders hervor. Und gleichwie Wahrheit und Tugend schwesterlich mit einander verbunden sind: so tritt nächst der Erbauung, die eben als solche die sittliche Bildung Aller bezweckt, die Lehre ein, da und sofern selbige die Wahrheit zum Gegenstande hat. Also mufs auch das Absolute oder Göttliche als Wahres gesetzt, also müssen auch Wahrheiten oder wahre Sätze in Ansehung des Höchsten aufgestellt werden. Aber wie weit gehet auch hier die Setzung, die gültige?

1. Man sorge für die Reinheit der Lehre, da eben mit dem Irrigen das Böse, wie mit dem Wahren das Gute zusammenhängt: §. 7. u. w. Und:

2. Man hege zugleich den Geist der Liberalität und hiermit der Duldung, da und sofern die Wahrheit in der Tiefe des Gemüths auch bey einem Irrthume, der von Aufsen kam, sich einfinden kann. (B. 1, S. 69 u. a.)

Im Gegensatze mit dem Skepticismus, der jede Wahrheit aufhebt, gilt unter Nr. 1. Sicherheit, Gewifsheit, ja insoweit Unfehlbarkeit. Das Absolute, das Göttliche, macht seinen Primat geltend u. s. w. Allein wofern nicht zugleich erkannt

wird, was die fortschreitende Bildung der Menschheit als solche fodert, wie da insbesondere der Geist besser seyn kann, als der Buchstabe, und wie selbst bey dem Bestehenden, das wahr ist, ja zu dessen Behufe stete Verbesserung nach dem Gesetze der menschlichen Kultur Statt finden müsse: dann erhebt sich jener Dogmatismus, welcher den Andersdenkenden als solchen verdammt; dann findet sich mit dem Hochmuthe natürlich jene Selbstsucht ein, die auf irdische Zwecke ausgehet, und zum Behufe ihres Plans selbst die Natur, das Werk des Schöpfers, zu meistern wagt; ja dann wird selbst das innere Band zwischen dem Sittlichen und Religiösen sowohl theoretisch als praktisch verkannt, indem die Setzung, die Lehre auftritt: die wahre Religion etc. könne auch bey dem absoluten Mangel der Sittlichkeit Statt finden. (§. 8.) So wird das Pfaffenthum im absoluten Gegensatze mit der Geistlichkeit, der Kirche u. s. f. ausgeboren: wie ganz anders spricht der Geist und Buchstabe des Christenthums! —

2) Auf Seite derer hingegen, die gleich jenen Glieder der Kirche sind, aber zum regierenden oder leitenden Theile derselben nicht gehören, fodert die Pflicht zuvörderst, dafs sie darin die höhere Anstalt der Menschheit, und, nach solcher Beziehung auf deren Zweck, selbst als eine höhere Institution und Gabe der Gottheit (wie immer) erkennen. Daher ein höherer Grad der Ehrfurcht, und zwar, indem hier kein Gedanke an die äufsere Macht hinzukommt, inniger, kindlicher! Dann findet auch hier die Gerechtigkeit und die Gütigkeit Platz. Daher die Aufgaben:

a) dafs man an die Kirche keine überspannte Foderung mache, wiefern auch da Menschliches,

also Unvollkommenes und folglich Vervollkommliches ist; und

b) dafs man den Zweck der Kirche in seinem Kreise auf jede mögliche Art befördere, hervorhebend das Bessere, dem Spotte, dem Angriffe des feinern Sophisten kräftig begegnend u. s. w.

Insbesondere mufs der kirchliche Zweck, wie er als „öffentliche Gottesverehrung“ sich darstellt, recht erkannt seyn. Nicht die wissenschaftliche Erkenntnifs, nicht die Erweiterung der Begriffe als solcher, sondern die Belebung des Gefühls in dessen Bunde mit der Idee, und dann selbst der Empfindung im schönern Verbande mit der Phantasie, — ist die eigentliche Aufgabe des kirchlichen Instituts, und mithin der allein gültige Zweck jedes Besuchs einer Kirche, in diesem Sinne des Worts. Also der Unterschied zwischen Menschen und Menschen auf Seite des Verständigen und Aesthetischen kommt hier zunächst keineswegs in Betracht, zumal

a) wo die sittliche Ohnmacht selbst bey einem hohen Grade von verständiger und verfeinernder Bildung so auffallend — wie nicht selten — ist, und

b) wie da, wo der Mensch vor Gott erscheint, und das Eine Ideal ihm vorschwebt, ihn nebst dem Gefühle seiner Abhängigkeit und seines Abstands von diesem das Gefühl der schönen, brüderlichen Gleichheit ergreifen kann und soll.

Aber einige Rücksicht auf den höheren Grad des Verständigen etc. wird hiebey nicht ausgeschlossen: wer unterscheidet nicht die Hofkirche von der Dorfkirche? —

Vor Allem mufs der heillose Gegensatz zwischen „Weltlich und Geistlich“, zwischen Staat und Kirche verschwinden, ohne dafs jedoch diese mit jenem verschmelzt werde. (§. 37.) Sey es, dafs

ehedem unter den Leitungen der Vorsehung, auf diesem Kulturwege, selbst Besseres (vergleichungsweise) aus solchem Widerstreite hervorging, indem erst die geistliche Macht den „Despotismus“, und dann hinwiederum die weltliche den „Pfaffismus“ beschränkte: der philosophisch gebildete Mann, also besonders der würdige und denkende Staatsmann, wird doch immer auch da auf die Wahrheit in der Mitte dringen. Also eine schöne, harmonissche Einheit zwischen Staat und Kirche sey unsere Losung! Der sogen. Staat aber, welcher die Religion und hiemit die Kirche nur als Staatsmaschine, als Kapzaum des Volks (Pöbels) u. s. f. gebrauchen wollte, würde seinem eigenen Zweck entgegenarbeiten, und folglich, trotz jeder Masse des Verständigen, des Talents und der Kenntnisse in seinem Kreise, undenkend oder inkonsequent erscheinen. Denn was würde, was müſste da erfolgen?

Indem sich gerade die Höheren, Gebildetern etc. von jener gemeinschaftlichen Bildungsanstalt immer mehr entfernten, würde das Volks die gebührende „Achtung“ (den „Respekt“) für seine Obern, Vorgetetzten und dann für die Regierung im Ganzen — entweder beybehalten oder aufgeben:

I. im ersteu Falle müſste die Gleichgültigkeit gegen das Kirchliche, hiemit gegen das Religiöse und folglich (§. 8.) gegen das Sittliche einreiſsen *), also jener Grundpfeiler der Rechtlichkeit selbst (§. 37.) immer mehr untergraben werden; denn wie wenig vermöchte wohl gegen das Gift der Unsittlichkeit, das im Schooſse der Nation sich

*) „*Regis ad exemplum*“ etc., ist ein treffendes Wort in Bezug auf Jeden, der höher steht.

immer mehr anhäufen würde, dann noch jede äufsere Macht! Und wo fände sich da auch nur Ein Funke der eigentlichen Achtung? Furcht und Sklavensinn träten höchstens an deren Stelle u. s. w.;

II. im anderen Falle aber müfsten sich mit der Verachtung, ginge auch diese nicht offen hervor, Mifstrauen und ein Geist geheimer Widersetzlichkeit einbilden, so dafs auch das Gültige und Treffende in den Anordnungen für den Staatszweck an seinem Orte verkannt und, auf mehr als Eine Weise, vereitelt würde.

Insbesondere kann ohne die besagte Einheit des Staats und der Kirche jene schöne Verbindung, an welche die Fortdauer der Menschheit in diesem Gebiete der Erscheinungen gehnüpft ist, nicht bestehen. Denn die Ehe hängt, wie auf der rechtlichen Seite mit dem Staate, so auf der sittlichen mit der Kirche zusammen. Auch darum fodert dieser Gegenstand eine etwas umfassendere Darstellung.

C. Im ehelichen Verhältnisse.

Zuvörderst müssen wir die Geschlechtsliebe von dem blofsen Geschlechtstriebe wohl unterschieden, wie letzterer a) im Thiere als solchem, und b) im unwürdigen d. h. hier im wollüstigen, Menschen, vorkommt.

Die Geschlechtsliebe oder, was nun wegen eines störenden Nebenbegriffs, der sich diesem Worte leicht anhängt, freundlicher klingen mag, — die eheliche Liebe ist, als Liebe, ganz Eines mit jeder anderen, selbst mit der Liebe zu Gott *). So

*) Kräftig, obwohl mehr symbolisch, ist dieses Verhältnifs in den Urkunden des Christenthums ausgesprochen.

steht dieselbe zunächst im trennenden Gegensatze mit der blofsen Begierde, mit der Wollust, wie diese dem Wollüstling eignet.

Auch in der Geschlechtsliebe, der eigentlichen, ist demnach Achtung das Erste; mit der Neigung aber, wie solche in der freundschaftlichen Liebe sich findet, ist die Geschlechtsneigung als solche und damit ein gewisser Grad des ästhetischen Wohlgefallens nothwendig verbunden. So zusammengesetzt ist diese Liebe! Daher die Macht derselben. Nur verwechsle man mit selbiger nicht, was der Erscheinung angehört: dadurch wird das Wesen der ehelichen Liebe nicht bestimmt; und soweit ist selhst die Unterscheidung zwischen ehel. L. und ehel. Freundschaft nicht gültig. (§. 24. 40 u. 42.)

Was aber die Lust, welche mit der Befriedigung des Geschlechlechtstriebs natürlicher Weise verknüpft ist, betrifft; so ist zu bemerken: a) in dem wahrhaft Liebenden, heisse dieses menschliche Wesen Jüngling oder Jungfrau und dann Gatte oder Gattin, herrscht das Gefühl und hiemit das Bewufstseyn des Höheren vor; und b) auf dem Wege der Liebe kommt der Genufs, welcher des Menschen nicht unwürdig ist, nach dem Gesetze der Natur hinzu. Die Lust oder das Vergnügen, welches hiebey als Folge eintritt, aber dann von der Seligkeit, welche die Liebe als solche mit sich führt, nicht trennbar ist, — soll darum „Wohllust" genannt werden. Daher auch die metaphorische Bedeutung: „die himmlische, die göttliche Wohllust", nämlich die Steigerung, aber in Bezug auf das wahrhaft Göttliche in irgend einer Gestalt. Dort aber, wo die Lust bestimmender Grund uud hiemit Zweck ist, mag sie „Wollust" heissen. Siegte nicht da wiederum, indem ein Buchstabe ausgestofsen ward, die Meta-

physik über die Logik, welche in der Grammatik das Gesetz giebt? —

Diese Ansicht der Liebe erscheint, wie man sieht, in der Mitte zwischen jener Ansicht von Platonischer Liebe und der bekannten Büffonischen Theorie. Wie müfste aber wohl einem reinen, keuschen Gemüthe die Sache vorkommen, wenn es dabey nicht begriffe, dafs und wie auch hier das Sinnliche dem Übersinnlichen untergeordnet wird, und wie der Adel des Menschen gerade dadurch, dafs er das Sinnliche auch da, wo es so mächtig ist, sittlich behandelt, auf eine besondere Art offenbaret? — Aber das Grofse und Heldenmäfsige der Nichtbefriedigung etc. in jedem besondern Falle, wo die Vorsehung selbige fodert, kann gleichwohl anerkannt werden. Und kommt dabey sonst ein Dunkel vor; so mag wiederum nur die Idee, hinrichtend den Blick in das Universum, selbiges heben. Nur bedenke man, dafs der würdige Gatte und der würdige Unverheyrathete *) in Einem Punkte sich berühren: in der Würdigkeit! (§. 26.) Nur stelle man überall keinen Satz auf, dem zufolge ein Liebling der Gottheit etc. erkannt werden müfste! (§. 15.) Und überdiefs erkenne man wohl, dafs auch der wüdige Gatte oder die würdige etc. „sich über das Sinnliche erhebt“: sonst kommt die Möncherey, vielleicht gar in einem neuen ästhetischen Gewandte **), zurück!

*) Also nicht der eigentliche „Hagestolze“ — ein treffendes Wort! —; denn dieser fällt, positiv oder negativ, mit dem Wollüstlinge zusammen.

**) Uebrigens mit der Miene des Tiefen, so einseitig und oberflächlich das mystisch - oder mönchisch - idealistische Gerede auch seyn mag, wie z. B. im — Morgenblatt, in dessen Uebers. d. n. Lit. J. 1812, Nr. 23.

Ja woher der schöne Trieb, das geliebte Wesen zu idealisiren und zu vervollkommnen? Und wohin zeigt die Vater- und Mutterwürde? So weit darf folglich selbst in Absicht des Geschlechtstriebes der Satz aufgestelt werden: die ordentliche Befriedigung steht in der Mitte zwischen etc. (S. 191.)

Fragt man nach dem Zweck' der Ehe; so erscheint, nach dem Plane der schöpferischen Weisheit, die Erzeugung, wie damit die Fortpflanzung des Menschengeschlechts verknüpft ist. Aber nur dem Nachdenkenden, nicht dem Liebenden als solchem, schwebt dieser Zweck vor. Indem die Liebe als solche auf die gedachte Art eintritt, ist derselbe vorausgesetzt. Wird aber nicht eben darum zur Ehe als solcher nächst der moralischen Bedingung, ohne welche die Liebe im Gegensatze der Wollust nicht möglich ist, die physische, d. h. die Zeugungsfähigkeit auf jeder Seite, erfodert? — Vorausgesetzt nun, was bereits aus dem Gesagten hervorgehet, daſs eigentlich die Liebe das Eheband knüpft: so erhebt sich die Pflicht vor Allem nicht nur gegen eine gewisse Barbarey in Bezug auf die erste Bedingung; sondern auch gegen eine gewisse Spielerey in Bezug auf die andere:

A. bevor oder indem die Ehe geschlossen wird, so wie die Form zum Wesen, das äuſsere Band der Ehe zum inneren, kommt oder kommen soll. Der Unsittliche etc. ist der Achtung und hiemit der Liebe weder fähig noch würdig. Auch kann die Achtung allein keineswegs die Stelle der Liebe vertreten. Nur wo sich diese Liebe nicht bereits gegen ein anderes Individuum einfand, und die Achtung wenigstens mit einigem Grade des ästhetischeu Wohlgefallens verknüpft ist, — nur da mag es gelten, jenes Bekannte: „die Liebe

wird folgen"! — Was ist nun hier die Aufgabe des Staats und der Kirche

a) in Bezug auf die moralische Bedingung, in dem engeren Kreise, wo das pfärrliche Auge mit jenem der Polizey vereint wachen soll, und zwar

1) auf einer Seite gegen die Wollust, welche die eheliche Form benutzen möchte, weil oder wo sie nicht anders zu ihrem Zwecke gelangen kann, und

2) auf der andern Seite gegen die Habsucht oder den Ehrgeiz, welcher die Form, zumal dem zartern, weiblichen Wesen, aufdringen möchte?

So viel liegt daran, daſs der Beamte das Wesen der Ehe kenne: aber wie soll er jenes kennen, wenn er diese nicht achtet? Und, was insbesondere Nr. 2 betrifft, wer da, wo solche Seufzer reden, oder solche Thränen flieſsen, noch „protocolliren" und „copuliren" kann, ist der Weltling und der Pfaffe, nicht der würdige Beamte des Staats und der Kirche! —

b) Was aber die physische Bedingung anlangt; so wird nur gespielt mit dem Wort' Ehe, wo immer dasjenige, was in dieser Hinsicht die Naturlehre des Menschen als Gewiſsheit im Ganzen und sonach als Regel aufstellt, schlechterdings nicht als Norm befolgt wird. Hier gilt es: eine Ausnahme hebt die Regel nicht auf! Und diese muſs hier als Princip gelten: sonst greift die Skeptik und damit noch Aegeres ein. Wird das Spiel vollends unter dem Klange religiöser Formeln getrieben: so fällt nur desto mehr Schatten, bey solchem Kontrast, auf die Ehe. Nennt eine solche Verbindung Annahme an Kindes Statt oder einen freundschaftlichen Vortrag, nur keinen ehelichen! — Aber wohl mag sich die Wissenschaft bescheiden, daſs was sie an ihrem Orte als recht, wahr etc. ausspricht,

nicht mit Einem Male oder schon völlig ausführbar sey. — Und:

B. nachdem die Ehe geschlossen ist. Wenn die eine oder die andere Bedingung unverkennbar (eben nach jenen Kennzeichen, die im Reiche der Menschheit entscheiden) aufgehoben ist: was folget dann aus der Natur der Sache? Wohl giebt es auch eine schöne Selbstaufopferung auf der einen Seite: aber ist nicht hinwieder ein solches Opfer auf der anderen möglich? Zeiget sich, da oder wo nun die eheliche Liebe in die freundschaftliche überging, nicht der Edelsinn auch in dieser Aufopferung? — „Aber schliefst denn nicht der Liebende etc. den Bund der Ehe auf Leben und Tod?“ Unstreitig! Aber jene Bedingungen sind hiebey vorausgesetzt. Und jeder Dritte, der an diese Mitmenschen denkt, und — menschlich fühlt, mufs wohl selbige ausdrücklich setzen. Oder ist es erlaubt auch im Menschenreiche das Individuum dem Ganzen aufzuopfern?? — Wer freylich, ausgehend vom „Sittengesetze“, zugleich vermöge der „Idee“ jene Bedingungen als fortwährend setzt: der mufs für jeden der gedachten Fälle einen ganz anderen Grundsatz aufstellen. Aber es waltet dann zugleich eine idealistische Täuschung (Illusion) ob: über dem Idealischen schwand der Begriff, wie solcher als Beobachtung in dieser Welt zugleich gültig ist, aus dem Auge; und an die Stelle der letzteren trat, im besten Falle, das goldene Weltalter. Und sagt man überdiefs: „das Individuum soll sich dem Ganzen aufopfern“, so entscheide hierüber das Gewissen! Aber dabey kommt die Frage wieder: darf auch der Mensch den Mitmenschen aufopfern? Nur die Vorsehung mag irgend Einem auch dieses Opfer auflegen; den sie kann entschädigen (im Universum)! Damit aber die

Wollust etc. da, wo die — eigentliche — Ehescheidung gilt, nicht auf dieser Seite die eheliche Form miſsbrauche: dagegen wache die Klugheit im Dienste der Pflicht!

Immerhin heisse man nun die Kinder für die Eheleute als solche nur ein Glück: es ist dieses ein schönes Glück! Denn nicht dem Wollütigen oder dem eigenlichen „Hurer" — sey er innerhalb der positiven Markerey oder nicht —, nicht der Lustdirne *) erscheint in dem Kinde ein „Glück" oder eine „Gabe des Himmels". Und erheben mag dann auch der Gedanke: daſs er, der Mensch, ein Werkzeug der schöpferischen Allmacht gewesen! Um so mehr gestaltet sich die Liebe der Gattin und des Gatten zur Kindesliebe. Daher die Erziehung. Diese hängt mit der moralischen Bedingung der Ehe zusammen, wie die Erzeugung mit der physischen, da und wie eben die Ehe nur dem Menschenreich' **) angehört. Von einer Pflicht, das Kind zu erhalten und zu erziehen, wie der Staat solche erzwingen mag, kann da keine Rede seyn, auſser im Gegensatze 1) mit der Unsittlichkeit, die kraft des Willens nachfolgen kann, und 2) mit der Wollust,

*) Dem sogen. „Freudenmädchen", d. h. Jammermädchen, selbst in der Erscheinung — weiterhin! (B. 1. S. 326.) — Der Miſsbrauch der Worte hat wohl in keinem Punkte so weit gegriffen, wie in diesem; und wie erhellt da insbesondere die Miſsbrauchbarkeit des Aesthetischen: „ein glänzender, ein liebenswürdiger (?) Wüstling"! Dahin gehört auch „die galante Sünde." Aber wie paſst dazu die — Lustseuche?

**) Wer könnte auch von einer „Ehe" im Thierreiche sprechen? Nur wenn er nicht naturalistisch spielt, mag dem Zoologen diese Rede hin- und wieder als Metapher wohl erlaubt seyn.

sofern auch diese zu erzeugen vermag. — Sagt übrigens ein feiner Staatskünstler im Geiste des Raçen-Systems: „man sollte, wie im Thierreiche, die Schönsten und Stärksten verbinden"; so erkennt man leicht sein Wahres: erblickt er indessen nur dieses, so — ist er nur ein Weltling. Ja, das „Projekt" wäre unverbesserlich, wenn der Mensch nichts weiter hätte, als — eine Pferde- oder Hunde-Natur. Ist nicht das Sinnliche selbst insofern, als damit natürlicher Weise jene Lust verknüpft ist, zum Theile durch das Sittliche bedingt, nicht nur späterhin, sondern jedesmal? Auch so ist der Wollustige, im Vergleiche mit dem Liebenden, d. h. mit dem würdigen Gatten, „verkürzt"; und in jeder Hinsicht erscheint die sogen. „physische Liebe" (wieder ein schnöder Mifsbrauch!) als „wilde Lust". Denn nur in Verbindung mit dem Uebersinnlichen äufsert das Sinnliche seine Kraft sowohl als die ächte, bleibende Schönheit, soweit diese im Erscheinungsgebiete vorkommen mag. Ja nur da, wo das Sinnliche dergestalt erhöht und veredelt ist, können die eigentlichen Kinder der Liebe sich finden.

Auf solche Art entscheidet immer die Liebe im Gegensatze mit der Wollust; und so tritt immer zuerst die Achtung hervor. Darauf gründet sich die rechtliche Gleichheit, die sich nun zur schönen ehelichen Gleichheit gestaltet: kein Theil wird als blofses Mittel behandelt! (§. 40.) Daher, im schönen, gültigen Sinne, die „Ehehälfte." Daher auch eine schöne Einheit in jeder weitern Gestaltung, unbeschadet der nöthigen Verschiedenheit, wie diese in den übrigen Anlagen der Geschlechter sich gründet, und die äufsern Verhältnisse des Lebens sie fodern. — Auch ist mit der ehelichen Liebe die eheliche Treue innerlich verwandt. Die eigentliche Eifersucht aber kann nur

da eintreten, wo die Selbstheit zur Selbstsucht erwuchs, verbunden mit der Geschlechtsneigung in diesem Hinstreben auf e n bestimmtes Individuum. Selbst das Wort „verliebt“ dürfte hier zu schön klingen. Aber wie sollen wir sonst jenes Plötzliche, Geheime und Mächtige, welches vermöge der Geschlechtsneigung im Bunde mit dem ästhetischen Wohlgefallen sich ansetzeu kann, nennen? Nur betrachte man den Menschen auch hierbey nicht als blofse Natur! Ueberdiefs spreche man, wo die Liebe sich findet, von keiner Pflicht in Bezug auf den Geschlechtstrieb als solchen: mit dieser L. ist auch die eheliche Keuchheit, Schamhaftigkeit, Mäfsigung, Zartgefühl u. s. f. gegeben. Nur ein Gradunterschied mag dabey zugleich eintreten. Indem der sogen. Moralist oder Jurist nur jene Form und damit die Materie (das Sinnliche) auffafst, sprechend von der ehelichen Pflicht; so greift auf der anderen Seite desto leichter jene Sophistik ein, welche den „Kindern der Pflicht“ die „Kinder der Liebe“ entgegensetzt, in diesen Schönheit und Kraft, in jenen aber des Gepräge des Zwangs und hiemit der Kraftlosigkeit aufzeigend. Als wäre nicht 1) in der Ehe selbst die Liebe, und als wäre nicht 2) da, wo Liebe sich fand, auch Ehe gewesen, wenigstens dem Wesen nach, so dafs der Fehler von Seite der Form nur einen unglücklichen Umstand, oder den Mangel einer äufseren Macht traf! Darum ist es so schön, wenn bey irgend einer Staatsfeyer Liebende, Arme — aber Tugendhafte, ausgesteuert wetden.

Schwatzt übrigens die Sophistik im Staatskleide dergestalt, sprechend von den K. d. L., über „Bevölkerung und Staatswohl“; so dürfte man fragen: 1) wie lange zeugt denn die *vaga libido*, oder die Wollust überhaupt, Kräftiges? 2) liegt denn dem

Staate so viel daran, dafs Menschen werden, als — dafs sie erhalten und erzogen werden? Wie viele dieser sogen. K. d. L. (nicht als ein Segen, sondern als Fluch, nicht als ein „Glück", sondern als eine „Last" angesehen und aufgenommen) — welken dahin! Und welche Erziehung im Elemente der Wollust! Ist aber die Mutter eine Verführte; so trifft der Nachtheil wenigstens zur Hälfte ein. Und 3): gesetzt, es komme da und dort, im Anfange, noch etwas Kräftiges und Schönes hervor; ist denn nicht solche Körper- und Geisteskraft ohne die sittliche Bilduug gerade desto verderblicher? — So einseitig und oberflächlich ist jenes, noch mächtig herrschende, Gerede! Dazu würde allerdings ein „Gesetzt" passen, welches dem Verführer sowohl als der Schamlosen Ungestraftheit zusicherte, und so den Ehebrecher selbst schützte, während es der Verführten, Getäuschten die schonende Auszeichnung, ja die ihr gebührende Rechtshülfe selbst entzöge. Aber wie vergiftend müfste so Etwas, förmlich ausgesprochen oder auch nur praktisch verbreitet, anf die „öffentliche Moral" überall wirken, wo es nicht die Verachtung und den geheimen Widerstand hervorriefe! Und welche Reden, welche Urtheile gehen daraus hervor? —

Aber um so denkwürdiger ist auf der anderen Seite, auch als Zeichen der Zeit, dafs nunmehr jene Möncherey selbst durch das Organ eines „protestantischen" Schriftstellers (hier und dort) wiederkehrt, auf die „Alten" auf die — „Idee" und hiemit auf den hohen Charakter oder das „Wesen des Priesters" sich berufend *). Allerdings lehrt die Ge-

*) Schönes, ja auch Zartes und Tiefes findet sich im Morgenbldtte 1812 (Aug.) über Petrarcha's Verhältnifs zu seiner Laura.

schichte der Menschheit, dafs schon rohe, halbgebildete Völker auf die absolute Nichtbefriedigung des Geschlechtstriebes einen besonderen Werth legten. Allein 1) hier wirkte ein ästhetisches Blendwerk, wie ein solches bey der gemeinen Phantasie selbst Statt finden kann: die Enthaltsamkeit wird mit dem blofsen Geschlechtstriebe und dessen Macht, dessen Reize bey so Vielen kontrastirt! Und 2) wo ein zarterer, keuscher Sinn, aber zugleich der besagte Mangel an Einsicht in das Wesen der Menschheit obwaltet: da entsteht natürlich eine Scheu vor diesem Physischen, das man eben darum „thierisch" schilt; da wird sodann im geheimen auffassenden Sinne der unterscheidende Gegensatz zwischen „Geist" und „Fleisch" in den trennenden — absoluten — umgesetzt. Daher eine widrige Empfindung schon bey dem leisen Gedanken an das Geschlechtsverhältnifs: und natürlich bestimmt solche das Urtheil! Daher nun der Begriff von „englischer Reinigkeit". Man begreift nicht, wie sich der Engel in Menschengestalt gerade durch die sittliche Behandlung dieses Sinnlichen vornehmlich zeige und bewähre. Aber wie zerfliefst jenes Blendwerk, wie verräth sich jener Mangel schon bey dem Gedanken an eine würdige Mutter, an ein holdes Kind! Auch bey der würdigen Gattin findet sich das adelnde und verschönernde Erröthen, auch da blüht die Jungfräulichkeit: sie blühet im schönen Vereine mit der Mütterlichkeit! Und man vergleiche, das Uebrige gleich gesetz, die edle Gattin, die mehrere Kinder geboren, mit der edeln Jungfrau, welcher das Schicksal das eheliche Leben und die Mutterfreude versagt hat, — psychisch sowohl als physisch, im physiognomischen Ausdrucke!

Noch ist, bey solchen Erscheinungen der Zeit auf diesem Kulturwege, merkwürdig, wie jene Möncherey natürlich, nachdem sie die „Keuschheit" auf das ehelose Leben eingeschränkt hatte, dann für die sogenannte Ehe nur die Materie mit jener äufsern, positiven Form zusammenfafste. Konnte man doch die Ehe nicht ganz aufgeben, da man wenigstens noch Kandidaten (Subjekte) für jene Keuschheit bedurfte! Aber so entweiht, wie von diesen „Kasuisten" oder „Moralisten", ward gewifs der Pflichtbegriff überall nicht. So weit verlor sich kein „Jurist", wie roh oder materiell auch in diesem Gebiete der „Jurisprudenz" die Sache nicht selten erfafst und dargestellt wurde. Unter der Firma von „ehelicher Pflicht" war da in Absicht des gedachten Genusses als solchen Alles erlaubt, wenn es nur innerhalb der positiven Markung vorging. Natürlich! Denn was blieb denn für die Ehe, nachdem das Himmlische von dem Irdischen getrennt, und ersteres der Nicht-Ehe zugeschrieben war? Und was folgte dann weiter? 1) Wenn ein Theil noch besser war, welch eine Sklaverey für diesen, zumal für das zartere, weibliche Wesen! Ja wo gäbe es eine ärgere „Leibeigenschaft"? Wären aber 2) beyde Theile gleich unsittlich, d. h. hier wollüstig; dann ergab sich, nach einem kräftigen Deutschen der Vorzeit, „nicht der Ehestand, sondern der Saustand", oder wie neuerlich anderswo gesagt ward, die privilegirte Hurerey oder Ausschweifung *)! Hier nun im Bezirke

*) Wie verhält sich diese privilegirte etc. zu jener in irgend einem (beschützen oder, was der Sache nach eben so viel ist, geduldeten) „Frauen- oder Freudenhause", d. h. Huren- und Jammerhause?!

dieser Scheinehen, giebt es wohl — entweder keine, wie im weiteren Lande der *vaga* etc., oder höchstens nur — jene sogen. „Kinder der Pflicht." So entscheidet auch hier das Wesen, die Sache, nicht der Name. Aus den Sümpfen der Wollust können sich überall nur Schwächlinge, nicht Schönheit und Kraft, erheben.

Diese Bemerkung soll jedoch das Bessere nicht läugnen, was im Praktischen sonst, selbst im Widerspruche mit dieser Theorie, Statt fand. Allein wie verderblich hat letztere auch in die Praxis, z. B. in den Vortrag so manches jesuitischen „Missionars", eingegriffen!

Was die übrigen Pflichten der Eheleute betrifft; so stellen sich hier wieder die Gerechtigkeit und die Gütigkeit dar. Und selbige finden da um so mehr Raum, je mehr Anlafs zu deren Ausübung in diesem engeren Kreise gegeben ist, wie nämlich hier jede Seite der Menschheit, und selbst die menschliche Unvollkommenheit, der Fehler u. s. w. bey jedem Theile sich entwickelt. Daher so manches zartere Verhältnifs; und daher auch, wo sie wirklich ist, die zartere, feinere etc. Liebe. So erscheint besonders auf der einen Seite die Grofsmuth sowohl als die Billigkeit des Mannes, und auf der anderen die schöne, edle Nachgiebigkeit des Weibes. Und wohl gebietet die Pflicht, zumal in früherer Zeit, auch eine besondere Aufsicht, dafs der sinnche Trieb nicht vorherrschend werde. Jedoch wo die Achtung, wo die Liebe herrscht, da wird ja der Blick immer zuerst auf das Göttliche im Menschen gerichtet: und daher dann eine heilige Scheu in Bezug auf das Niedere, wie es dem blofsen Sinne vorkömmen möchte.

Was hingegen das Glück und die Freuden des ehelichen Lebens betrifft; so giebt es auch in einer „glücklichen Ehe“ der Leiden manche und mancherley. Aber welch ein Ersatz ist die schöne Vater- und Mutterfreude! Und wie bildend ist diese Freude! Ja wie bildend sind, in Verbindung damit, selbst jene Leiden! Schon darum ist das Hagestolzen-Wesen, trüge es auch nicht bey, das Reich der „*vaga libido*“ zu erweitern, schlechthin pflichtwidrig (unsittlich), also verboten durch jenes ewige Gesetz.

Auch folgt ans dem Gesagten, dafs und wie ein jeder Mensch sich zu dem „Ehestand“ vorbereiten müsse. So ist zuvörderst von selbst klar, dafs jede widernatürliche Befriedigung des Geschlechtstriebes wie ein Greuel, wie ein Verbrechen der beleidigten Natur zu beurtheilen, und der Mensch auch in dieser Hinsicht keineswegs als „Herr seines Körpers“ anzusehen sey. Auch erhellet von selbst, was von der physischen Seite, damit Jemand in diesen Stand treten dürfe, noch erfodert werde, wo es nämlich auf die „Erhaltung einer Familie“ ankommt.

Im Schoofse der Familie bilden sich, nächst uud vermöge der ehelichen Liebe, 1) die Elternliebe, 2) die Kindesliebe, und 3) die Geschwisterliebe. Ueberall liegt die Achtung für die Menschheit, also die Menschenliebe in ihrer innern Einheit mit der Gottesliebe (§. 40.), zum Grunde. Nicht im reflexen Bewufstseyn, aber doch wirklich, findet sich dieselbe vor, wo immer die Liebe waltet. Dann aber ist allerdings die Menschheit auch in diesen Beziehungen Gegenstand des Nachdenkens (der Reflexion); und die Liebe wird dadurch unterstützt. Also wie viel auch hiebey von Seite der Sympathie, selbst nach einem geheimen,

unmittelbaren und mittelbaren Verbande mit der Geschlechtsneigung im Plane des Schöpfers, hinzukommen mag: Achtung ist doch immer die erste und insofern allbestimmende Grundlage. Wo diese fehlt, da wird mit dem Worte „Liebe" nur gespielt, so kräftig auch der Zug oder Trieb der Natur sich in gewissen Fällen erweisen mag. Was darum in Rücksicht auf den Naturzweck und selbst in ästhetischer Hinsicht vorzüglich, ja vielleicht ausgezeichnet und bewunderungswürdig erscheint: diefs gereichet, als solches, nicht dem Menschen zur Ehre; sondern es fällt einzig anf die schöpferische Weisheit zurück. Aber um so gröfser ist des Menschen Schuld, wenn diese Liebe ihm mangelt.

Die kindliche Liebe gestaltet sich zur dankbaren Liebe im höheren Grade. So und mit solchem Zuwachse kommt hier zurück, was über die Pflicht der Dankbarkeit schon bemerkt worden ist. Und auf gleiche Art bildet sich diese Liebe zur kindlichen Ehrfurcht, jedoch nur unter Voraussetzung der persönlichen Achtungswürdigkeit des Vaters, der Mutter. Wenigstens ist jene ohne diese nicht vollständig. Und welch ein beklemmendes und zerreifsendes Gefühl für ein kindliches Herz, wo die persönliche Achtung nicht Platz finden kann! (S. 154.) —

Unter Geschwistern kann nicht minder die freundschaftliche Liebe im gröfseren Mafse Statt finden. Dazu gestaltet sich — das Uebrige gleich gesetzt — die Brüderliebe, die Schwesterliebe. (§. 40.) Wenn aber die Geschlechtsliebe zwischen Bruder und Schwester nicht eintreten kann: so rühret diefs nicht blofs von der Angewöhnung, sondern auch von einem zartern Verhältnisse her, welches eben bey dem Fortgange der Kultur sich entwickelt, und worin selbst

ein Fingerzeig der schöpferischen Weisheit erscheint. Rein und für sich kräftig sollte zugleich die Geschwisterliebe auf - und fortblühen; ja selbst die Freundschaft, wenn auch zugleich sich einfindend, sollte dieses Leben und diese Kraft in ihrer besondern Gestaltung nicht aufheben. Darum geht Jene hier in ihrer Gestalt nicht besonders hervor.

So schön übrigens die Elternliebe, d. h. hier die Liebe der Eltern zu den Kindern, ist: so zweydeutig erscheint der bloſse, natürliche Zug der erstern zu den letztern. Auch mit dieser mächtigen Sympathie kann sich die Selbstsucht verbinden. Daher der Stolz des Vaters, der sich in dem Sohne erblickt; daher die Eitelkeit der Mutter, die nur sich in der Tochter sieht und auszeichnet! U. s. w. Dieser sogen. Familiengeist ist dann auch, gleich dem Partheygeiste nichts weiter als erweiterter Egoismus. Daher ein widerrechtliches Verfahren gegen Andere zum Besten (?) der Seinigen; und auf das Sinnliche, höchstens auf das Verständige und Aesthetische in formeller Hinsicht wird das sogen. Glück derselben gebaut: wohl eine gebrechliche, wenn auch glänzende, Stüze! Aber in einem desto schöneren Lichte erscheint auf der anderen Seite der würdige Vater, die würdige Mutter. Und nur im Bunde mit dieser Würdigkeit findet sich der eigentliche Vater- und Muttersinn. Auf das Sittliche, in seiner ewigen Einheit mit dem Religiösen, gründet derselbe die Erziehung und hiemit das Wohl der Kinder, alles andere nur als Mittel (mehr oder weniger) hinzunehmend. Darum findet sich nur im Elemente der elterlichen Liebe die ächte oder wahre Erziehung. — Eine besondere Auszeichnung gebührt der Mutterliebe, so wie sich die Gattinliebe dazu fortbildet. Dem weiblichen Geschlechte ist von der Natur, d. i. von der schö-

pferischen Weisheit, die Schamhaftigkeit und hiemit die Keuschheit besonders nahe gelegt. Auch darum ist in einer schönen, weiblichen Seele die Liebe (im Gegensatze mit der Wollust) so rein und so stark. Darum blühet selbst nach dem Genusse, zu welchem die Liebe geführt hat, die „Jungfräulichkeit" fort, indeſs die Mütterlichkeit sich damit so schön verbindet! Eben darum aber, weil das Weib von dieser Seite so hoch stehet, wenn es den Adel seiner Natur bewahrte, sinket es um so tiefer, wenn es denselben aufgab *). Welch ein Kontrast zwischen der Mutterliebe und jener Schamlosigkeit, in welcher die Selbstsucht den sympathetischen Trieb in seiner gröſsten Stärke, d. i. wie er zum Muttertriebe gestaltet ist, überwindet, die eigene Frucht zerstörend, sey es auch, daſs hiebey eine natürliche Reaktion von Seite jener Anlage zur Schamhaftigkeit zugleich vorgehe! (Aber kann diese Wirknng eintreten, wo die Liebende als solche „fiel", d. h. nur aus Liebe sich hingab, wo folglich nur das Wesen der Ehe auf dieser Seite sich einfand ?) — Wohl hat auch die würdige Mutter Ursache, zu wachen über sich, daſs nicht der natürliche Trieb als solcher vorspringe, und jene sogen. Affenliebe, wenn auch zunächst nur als Schwachheit, sich ansetze. Und wohl bedarf sie auch bey so manchem Kleinen einer besondern sittlichen Stärke: so gestaltet sich im Kreise der Mütterlichkeit die wohlwollende Liebe besonders zur

*) „*Nec faemina amissa pudicitia alia abnuerit facinora.*" *Tacitus*, *Annal. Libi.* IV. Auch darum ist das Bordellwesen, von einem sogen. Staate — auf irgend eine Weise — begünstigt, ein Verbrechen der beleidigten Menschheit (*crimen laesae humanitatis*)!

Geduld. Aber wie viel vermag, wie viel überwindet nun die mütterliche Liebe, worin eben zuvörderst die Achtung lebt, sey es auch bloſs im religiösen Gefühle, so wie dem zartern Geschlechte von Seite des Gefühlsvermögens auch die Religion, in dieser Art ihrer Wirksamkeit, näher gelegt ist. So verklärt sich in der Mutterliebe selbst der sinnliche Trieb. Ja welche Glorie umgiebt, in den Augen jedes reinen und denkenden Geistes, eine würdige Mutter! Und wie steigt diese Verklärung mit der Zahl ihrer Geliebten! Daher ist die Mutterliebe das reinste und schönste Bild der ewigen Liebe!

Nachdem wir nunmehr den Pflichtbegriff so weit erörtert haben, mögen wir nun so mehr im Stande seyn, den Tugendbegriff in seinem Umfange darzustellen. Und wenn durch das Vorhergehende das Wesen der Tugend zugleich erörtert ward, dann werden wir uns im folgenden Abschnitte desto kürzer fassen dürfen.

Anmerk. 1. In einer neuen, vielgelesenen Zeitschrift ward uns jüngsthin eine Apologie des Krieges mit dem Grundsatze gegeben: „alles (?) menschliche Leben beruht auf Erwerben und Genieſsen". Von dem unsittlichen Grunde, aus dem jeder Krieg, wenigstens auf Einer Seite, hervorgeht, ist kein Wort gesagt. Aber aus dem Kreise des Aeuſseren wird, selbst in Bezug auf das Rechtliche — sofern es bloſs äuſserlich ist —, manches Treffende angeführt. Wie stimmt dieser Naturalismus zu dem „Christianismus", dessen Fahne sonst dort ausgehängt wird?

Anmerk. 2. „*Naturam si furca expellas, tamen usque recurret*", oder nach Monteigne's Uebersetzung treibt man die Natur zur Thüre hinaus, so kommt sie durch

die Fenster wieder herein. Daher das bedeutende Wort: „die Natur rächt sich." Als Anlage des Schöpfers erscheint zavörderst, nach dieser Ansicht der Natur, auch der Geschlechtstrieb, zumal bey solcher Bestimmung und solchem Einflusse desselben auf das Wohl oder Wehe der Menschheit. Wie nun der Mensch zur praktischen Darstellung der Einheit des Niedern mit dem Höhern, durch die unterordnende Verbindung des einen mit dem anderen, bestimmt ist: so kann auch die Unterdrückung der Natur auf dieser Seite im Ganzen nur verderblich seyn. Und auch hier steht unsere Ansicht entgegen

a) jener des Weltgeistes, welcher das Irdische vom Himmlischen, und

b) jener des Mönchsgeistes *), welcher das Himmlische vom Irdischen trennt.

So erscheint, denke ich, unsere Ansicht der Sache auch hier wie die Wahrheeit in der Mitte, von jedem Extreme gleich weit entfernt. Und begegnet uns nicht auf solche Art wiederum der eigentliche Gesichtspunkt der Menschheit in Allem, was ihr gegenwärtiges Daseyn brtrifft?

Anmerk. 3. Nach dieser Ansicht der Sache hat ein jeglicher Mensch, welchem die moralische und die physische Bedingung nicht fehlt, dem Obigem zufolge

1) nicht allein das Recht, sondern

2) auch die Pflicht,

in den Stand zu treten, in welchem die ordentliche Befriedigung des Geschlechtstriebes möglich ist, da selbige eben zwischen der absoluten Nichtbefriedigung und der unordentl. Befr. desselben wie die Wahrheit in der Mitte erscheint, das Wahre aber mit dem Guten, wie das Irrige mit dem Bösen, in einem inneren Bunde steht. (§. 7. u. 34.) Nur wo die letztere Bedingung der Ehe, in irgend einer Hinsicht,

*) Gnosticismus, wenn man lieber will, anstatt: Monachismus!

fehlt, darf eine Ausnahme von der Regel Statt finden. Denn die erstere soll Keinem fehlen. Und jede menschliche Macht ist dazu bestimmt, diesen Plan der Gottheit zu unterstüzen *). Wo nun die Ausübung dieses „Menschenrechts", ja die Erfüllung dieser „Menschenpflicht", irgend Einem schlechthin unmöglich ist: eben da ist noch so weit kein Staat; sondern da findet sich (so weit) entweder

a) noch die Barbarey und hiemit selbst Tyranney, sey es auch nur darum, weil man die Ehe nicht achtet, das eigentliche Wesen derselben nicht erkennt; oder

b) der Eingriff einer fremden Gewalt, so daſs der Staat noch zu schwach ist, dieser Gewalt zu widerstehen, oder selbige zu überwinden: in solchem Falle ist der Staat unglücklich und folglich zu bedauern.

Je besser, je sittlicher und je kräftiger von der physischen Seite Jemand ist: desto mehr taugt er zum Ehestand' und hiemit zum Wohlthäter der Menschheit in dieser Hinsicht. Denn welche Väter, welche Erzeuger und Erzieher müssen da, wo jene Bedingungen in solchem Grade gegeben sind, sich finden! Und welch ein Verlust ging sonach den katholischen Staaten seit Jahrhunderten zu, da gerade Solchen die Ehe verboten war, bey denen sich im Ganzen

I. vermöge ihrer Vorbereitung die physische Kraft am völligsten erhielt, und — was allerdings mehr ist —

II. vermüge des Berufs oder Standes selber die Muſse uud die Fähigkeit zur Erziehung, selbst zur wei-

*) Auch in der katholischen Kirche ist der Cölibität des geistlichen Standes keineswegs allgemein; unter den „unirten", also katholischen, „Griechen" sind Männer dieses Standes, und zwar funktionirende, förmlich oder offentlich verheyrathet, so daſs keine pfärrliche Verrichtung (Funktion) durch die Ehe ausgeschlossen ist. Uud welche andere „christliche Kirche" hat die Ehe unter die „Sakramente" hinaufgesetz? —

tern und höheren Bildung, einfand, zumal wie dann auch, besonders auf dem Lande und in so weitem Bezirke, Kultur und Natúr auf der anderen Seite (im Ganzen) so schön zusammenwirken! — Man erinnere sich dessen, was der gelehrte Abbt Denina, selbst ein Italiener, in der Beschreibung seiner Reisen durch das protestantische Deutschland über diesen Gegenstand bemerkte, trotz jeder Eingeschränktheit von der ökonomischen Seite. — Wie schön verbindet sich übrigens mit der Vater- und Mutterfreude die Vater- und Mutterwürde! Wie muſs der Gedanke daran, zumal bey der religiösen Betrachtung, daſs der Mensch Werkzeug der schöpferischen Kraft in solcher Verbindung mit dem Höchsten ist, den Muth selbst unter dem Drucke des Aeuſsern erhöhen oder doch wieder aufrichten! — Auch giebt es keine besondere „*Gabe der Enthaltsamkeit*". Wer eine solche, das praktische apostolische Wort miſskennend, mit wissenschaftlichem Ernste noch zuläſst, der begünstigt jene Möncherey, selbst indem er sie bestreitet. (Dieser Miſsgriff kam in der neueren Zeit öfters, und erst jüngsthin wiederum, vor.) Nein, es giebt keine solche Gabe, oder es hat sie jeder wahrhaft Würdige:

1) wer sie hat, d. h. wer den Geschlechtstrieb sittlich beschränkt, gerade der tauget zum Ehestand'; und

2) wer sie nicht besitzt, wer um des Triebs als solchen willen „heyrathet" oder heyrathen will, der ist gerade zu diesem Stande — zur Ehe, da uud wie solche dem Menschenreich' angehört — ganz untauglich. Denn mag er auch etwas erzeugen, so kann er doch nichts (wahrhaft) erziehen. Und insofern ist in diesem Reiche die Erzeugung durch die Erziehung bedingt.

Nimmt man aber zugleich einen Gradunterschied an; so spricht fürwahr auch diese Annahme für jenen Besseren. Denn von irgend einem physischen Halb-Menschen ist hier keine Rede. Das wäre eine saubere „Gabe"! Und sonach gilt auch jenes kräftige Wort:

„Nicht zu heyrathen, da man heyrathen kann, ist eine grofse Schnld; nicht zu heyrathen, weil man nicht heyrathen darf, ist ein grofces Unglück". (Fichte.) —

Anmerk. 4. Aus dem Geiste der ehelichen Liebe, so wie aus dem Princip der reinmenschlichen und hiemit der ehelichen Gleichheit; folget, dafs die Vielweiberey so wenig als die Vielmännerey Statt finden könne. Den Mifston aber, welcher dann von der physiscben Seite zugleich vorkommt, kann wohl keine Wissenschaft auflösen. Denn wir begegnen da wieder dem Geheimnisse der Schöpfung: und für uns ist auch hiebey der sittliche Punkt entscheidend. — „Aber die Gemeinschaft der Weiber in Platon's Republik?" Da ist dem göttlichen Plato wohl etwas Menschliches von jener Art, die eben dem Höheren oder Göttlichen im Menschen nicht zusagt, begegnet. (S. 208) Freylich ein Idealistiker meynt, Pl habe dabey den Zustand der Menschheit vor ihrem Abfalle im Auge gehabt; denn die gegenwärtige Weise der Fortpflanzung des Menschengeschlechts sey erst durch die Sünde, die man jetzt „Erbsünde" heifst, gesetzt worden (!); dort aber hätte die Fortpflanzung auf eine geistige Art, z. B. durch das blofse Anschauen, bewirkt werden können. U. s. w. Auf solche Art verband sich mit jener Möncherey auch diese Idealistik! Wir kennen die sogenannte Erbsünde (§. 17. u. 34.): wie wäre aber ein solcher Einflufs jenes Immoralischen auf die Physis nur denkbar? Und müssen wir nicht die Natur, wie solche uns zukam, als ein Werk der schöpferischen Allmacht betrachten? Oder unter Wessen Leitung kam sie zu uns? Ja findet der Religiös- oder Sittlichdenkende nicht eben in dieser Natureinrichtung, während der einseitigen Reflexion bey einem reinen Herzen allerdings ein Widriges darin aufstöfst, die Möglichkeit und insoweit den Keim so mancher schönen, menschlichen Tugend? Daher die „Schamhaftigkeit, Züchtigkeit, Sittsamkeit, Keuschheit" . . .

Anmerk. 5. In Absicht der „Keuschheit“ trieben jene zwey Antopoden, der Welt- und Mönchsgeist, besonders ihr Spiel. Wie da ein Extrem das andere hervortrieb, indem letzterer alle Keuschheit auf jenen Nichtgenuſs einschränkte, und ersterer jede Keuschheit aufhob! So ward dieses Wort in gewissen feinern Kreisen gebrandtmarkt, oder als „ein dummes Wort“ daraus verwiesen. — Schiller suchte in der neueren Zeit demselben seine reine Bedeutung und seinen rchönen Klang durch öfteren Gebrauch, wiewohl zunächst oder zugleich mit einer ästhetischen Beziehung, wieder zu verschaffen. — Uebrigens verwechselt der glänzende Weltling, wie die „Keuschheit“ mit der „Dummheit“, so die „Unschuld“ (im Gegensatze jener Ausschweifung) mit der „Einfalt“ und selbst die reine, holde „Scham“ mit der „Schwachheit oder Unwissenheit“. Auch kann da, wiefern der Scham ein natürlicher Trieb zum Grunde liegt, die feinere Verführung eingreifen. Daher jene Miſslenkung, indem die Selbstheit zur Selbstsucht erwächst: „die falsche Scham“! (S. 241) Aber giebt es denn nicht, in dieser Hinsicht, auch eine schöne Unwissenheit? Oder besser: ist dieses Wort hier anwendbar? — Fragt man aber, was denn wohl den talentvollen, aufstrebenden Jüngling, in dem so eben der Geschlechtstrieb, vereint mit der Wiſsbegierde, mächtig erwacht, vor jeder unsittlichen Befriedigung desselben bewahren könne; so möchte ich antworten:

> nur der Geist ächter Bildung, hinrichtend den Blick auf die eben gegebene Zeit der Ausbildung, und alles Weitere, was und wie es auf dem schönen Wege der Liebe folgen kann, einer spätern Zeit vorbehaltend, überlassend!

Die Losung des würdigen Jünglings ist: „das entläuft *) mir nicht, jetzt aber geht es mich nichts an!“ Auch er-

*) „Wenn sich aber Jemand selbst aufopfert?“ Dann mag er, in dem Gange seines Schicksals den Ruf der Vorsehung erkennend, durch die-

giebt sich ja die **gültige**, ja die **ganze** „Erfahrung" der Sache nur auf jenem Wege. — Aus gleichem Grunde versagt sich der würdige junge Mann die Liebe (dieser Art), wo die **Ehe** nicht folgen kann, wo wenigstens wegen der Unbestimmtheit der Möglichkeit in Absicht auf jene Form noch so manche bittere Störung eintreten kann. Ist übrigens gleich das reine weibliche Wesen dieser Liebe im höheren Grade empfänglich: so dürfen wir selbige doch, ihrem Wesen nach, auch dem würdigen jungen Manne etc. nicht absprechen. Daher die **zarte**, **heilige Scheu**, wodurch eben der Liebende sich von dem Wollüstigen (heisse und sey er schon Wollüstling oder nicht) unterscheidet; daher eine Zartheit —, „Delikatesse" —, womit auch die

sen **Gedanken sich kräftig erheben, ermuntern** Indefs haben mir treffliche junge Männer, welche erst Theologie studirten, und dann zur Rechtswissenschaft sich wandten, erzählt: „vorhin, als sie Theologen waren, seyen sie öfters mit allerley Gedanken, Anfechtungen in Bezug auf das Geschlechtsverhältnifs geplagt gewesen, nun aber falle ihnen nichts dergleichen mehr ein." War nicht dort, aufser dem *nitimur in vetitum*, eine geheime Empörung der Natur? — Wohl mochte vordem eine mönchische oder jesuitische Erziehung in dieser Hinsicht einen gewissen Vortheil gewähren: allein dürfen, ja können wir denn unsere Aesthetik, Pädagogik (die ohne Zweifel auch die schöne Seite des Familienlebens darstellen soll) u. s. f. wieder aufgeben?? — Möge nur auch der **Philolog** stets bedenken, *quaenam debeatur puero* (*juvenique*) *reverentia*! Und möge nicht mehr gesagt werden, dafs unsere Begriffe von der Keuschheit erst Ausflüsse oder eine Gabe des **Christenthums** seyen! Wie viele Stellen könnte man, selbst aus Klassikern, anführen, zum Beweise, dafs auch über diesen Punkt in Ansehung des Einen, worauf die Würde des Menschen beruht, nur ein **Gradunterschied** Statt finde! Besonders jener **Aufklärerey**, welche das Christenthum für eine Ausgeburt der Zeit, des Betrugs, der Pfafferey und Despotie erklärt, **gegenüber** ist jene Rede verderblich.

Schamhaftigkeit und die Keuschheit, die eheliche sowohl als die vorehliche, sich schön verbindet; und daher insbesondere dieser Trieb, das geliebte Wesen zu idealisiren, d. i. jede mögliche Vollkommenheit, aber vor Allem die sittliche, ihm beyzulegen. Trotz dem Schwärmerischen, welches dabey Statt finden mag, offenbart sich in diesem Triebe wiederum der Adel der menschlichen Natur. — Und:

Anmerk. 6. Von dem Geschlechtstriebe geht, wie von keinem anderen, mittelbar Fluch oder Segen für die Menschheit aus. Und man hat gesehen, wie sich hiebey „Staat" und „Kirche" von mehr als Einer Seite berühren. Wo sich nun jener von dieser trennte; wo letztere gelähmt oder gebunden wäre: da müſste natürlich gerade unter „Studirten, Gebildetern", jene Ausschweifung hier und dort — selbst auf Kosten der äuſsern, ehelichen Ordnung — organisirt werden. Der Staat würde indeſs sein Princip verfolgen: „Legalität, nicht Moralität ist unsere Aufgabe", und: „wo kein Kläger ist, da ist kein Richter". (Wehe dem Pfaffen! Der würdige Geistliche würde sich regen, mehr als Einen Weg muthig einschlagen . . .) Und es könnte sich treffen, daſs jene sogen. Organisation gerade oder auch bey Solchen, die zunächst als Vorgesetzte auf das Volk im Namen des Staats zu wirken hätten, sich fände, ja daſs selbst Einer, welchem die Wachsamkeit über die öffentliche Ordnung und hiemit über die Sitten anvertraut wäre, durch jene Ausschweifung mehr als Einmal sich auszeichnete, und gleichwohl dem gedachten Princip zufolge auf eine höhere Stelle emporgehoben würde. Aber was müſste dann nach den bekannten Gesetzen der Psychologie erfolgen? Entweder

a) würde das sittliche Urtheil des Volks verrückt, die öffentliche Moral vergiftet, und die Summe des Bösen, die Masse des sittlichen Giftes von mehr als Einer Seite im Schooſse der Nation mächtig vermehrt; auch Faulheit, Untreue, Bestechlichkeit u. s. w. erscheinen ja im Gefolge der Wollust: oder

b) es würde jenes Mifstrauen, jene Verachtung, und zwar selbst gegen Höhere, gegen das Ganze, und somit jener heillose Geist der öffentlichen oder schleichenden Widersetzlichkeit erzeugt und immer weiter verbreitet.

Und man sieht, wie das Eine sowohl als das Andere eintreffen könnte. Allerdings könnte so Etwas nur da erfolgen, wo der sogen. Staat die Kirche ganz unterdrückte oder ausschlöfse. Allein die Wissenschaft mufs ein Princip in seiner ganzen Konsequenz darstllen oder wenigstens andeuten. — Wem übrigens die Tugend, die reine oder eigentliche Sittlichkeit ein leerer Name ist: wie könnte der an die Liebe und hiemit an die weibliche Tugend glauben? Allein — so viel darf wohl die Philosophie, wie solche von der Vernunft ausgeht, behaupten — wer an die Liebe im trennenden Gegensatze mit der Wollust „nicht glaubt", d. h. überall die eigentliche Liebe nicht zuläfst; der ist nicht im Stande ein gültiges Gesetz in Betreff des Geschlechtstriebes zu entwerfen. Ja, das sogen. Gesetz, welches von einem Solchen ausginge, würde besonders die schwächere Volksklasse in einem Punkte, der mittelbar so weit greifet, irreleiten, und, indem es die Denkart verkehrte, im Ganzen weit verderblicher wirken, als die einzelne Verführung. — Was aber die Thatsache oder das „Factum" betrifft; so gehört solches unstreitig der Geschichte an. Und diese würde sicherlich im gesetzten Falle, zu ihrer Zeit sprechen, mit dem Rechte, das ihr keine Gewalt nehmen kann. Denn die Gewalt solcher Art ist ja sterblich: aber unsterblich, wie der Genius der Menschheit, ist der Griffel der Geschichte. Und wie die Erfahrung an die Vernunft, so schliefst die Geschichte an die Philosophie sich an. Ist nun diese, von der Sophistik und selbst von der blofsen Logik sowohl als von der Empirie scharf unterschieden, wohl eine himmlische oder göttliche Seherin (Prophetin) im gedachten Falle zu nennen: so erscheint fürwahr jene stets, nach

und neben ihr, als ihre gültige und lautsprechende Zeugin. Und so ist die Empirie auch von dieser Seite keineswegs ausgeschlossen. Wer kennt übrigens nicht die sprechenden Data, welche uns die Geschichte letzthin bereits aus einem Theile des nördlichen Deutschlands gebracht hat? Heil der Menschheit, wenn da nunmehr, wie versichert wird, ein besserer Sinn aufgegangen ist *)!

Noch bemerke ich hier: in der vielgelesenen Zeitschrift „Der Freymüthige" ward jüngsthin (im August 1813) historisch nachgewiesen, daſs und wie das Maitressen-Wesen in Frankreich von Oben herab, mittelhar und auf mehr als Einem Wege, das Staatsgebäude untergraben, und sonach vornehmlich jene allzerstörende Revolution vorbereitet, ja gestiftet habe. — Hängt nicht das Bordellwesen, öffentlich oder ingeheim begünstigt, mit jenem Unwesen durch ein inneres Band zusammen? Freylich spricht für diese privilegirte Hurerey auch die „Theorie", nämlich diejenige, welche das Unsittliche wie ein bloſses Uebel vorstellt, und auf diese Vorstellung ein Gesetz gründen will, das wohl in Absicht der Uebel als solcher, der Krankheiten etc., also wohl im Reiche der bloſsen Natur, aber nicht in jenem der Menschheit gelten kann: „Man lasse das geringere Uebel zu, um das gröſsere zu vermeiden!" Denn obwohl der Mensch auch der Natur angehört; so ist doch immer das bloſse Uebel von dem, welches Folge des Bösen ist, wohl zu unterscheiden. (§. 25.) Jene „Theorie", die sogenannte, kann demnach bloſs für eine Oberflächlichkeit gelten, sey auch dieselbe nicht gerade aus einem unsittlichen Charakter hervorgegangen. — Denn wie oft findet es sich besonders in diesem Punkte: der Mensch spricht, wie er ist! — Freylich beruft sich der Theoretiker, der gesellschaftliche Sprecher u. s. w. mit besonderem Nachdruck auf die „Erfahrung", selbst mit der

*) Und wie schön hat sich dieser bessere Sinn jünsthin, auf mehr als Eine Art, praktisch bewährt!

ernstlichen oder scheinbaren Besorgnifs für die „Sitten-Reinheit, um diese wenigstens den Familien zu erhalten, um letztere vor den Angriffen der Wollust zu retten" u. s. w. Allein hier entscheidet nicht die einseitige oder einzelne Erfahrung, welche man da- und dorther aufbringen mag: es giebt auch schon andere und sprechende Erfahrungen, selbst in Bezug auf die „Familien", auf mehr als Einer Seite: a) bey solcher Gelegenheit, b) bey diesem Streben des Lusttriebes nach Abwechselung und c) bey dem weitern Umsichgreifen jener Aufklärerey. — Die erste Frage ist: was muſs nach dem Ausspruche der Vernunft erfolgen, sobald man von dem ewigen Gesetze der Sittlichkeit und hiemit der Keuschheit abweichet? Und dann kommt die andere Frage: was zeigt (bereits) die Erfahrung? Aber dazu kommt die weitere: was wird sie noch zeigen? — Komisch, auf einer Seite, ist die bekannte Sprache der Gemeinheit, der bloſsen Empirie, zumal mit der hohen Miene von Wissenschaftlichkeit, von Tiefsinn oder Umfassung: „Als Moralist" kann ich freylich so was (ein Bordell) nicht zugeben; aber als Jurist, als Prlitiker, Polizeybeamter u. s. w., — da muſs ich anders sprechen." Und so muſs der „Moralist" mit allem Rechte, das man ihm zugestand, dem sogenannten Juristen etc. weichen! Als ob eine besondere Schwierigkeit, die im Staatskreise vorkommt, das Princip aufheben dürfte oder könnte, selbst als Leitstern im letzteren! Jedoch schon in jenen Worten ist ja der Widerspruch offenbar, vorausgesetzt, daſs in der ersten Hälfte nicht die Heucheley oder die sogenannte Politik sprach.

Dritter Abschnitt:

die

Lehre von der Tugend.

§. 44.

Wie sich der Tugend-Begriff zu jenem der Pflicht sowohl als der Sittlichkeit verhalte. — Die Bestandtheile der Tugend: aber wie paſst zu dieser Ansicht jene einer feinern Mystik im Bunde mit der neuesten Idealistik?

Die Lehre von der Tugend schlieſset sich füglich zunächst an jene von den Pflichten an, wenn die Pflichterfüllung in ihrem ganzen Umfange Tugend genannt werden darf.

Aber diese Benennung (Bestimmung) findet, wie man sieht, nur dann Statt, wenn die Pflicht ethisch erfaſst und zugleich in dem vollen Umkreise der sittlichen Thätigkeit eines Menschen betrachtet wird. Insofern fallen der „Pflichtkreis" und der „Wirkungskreis der Tugend" zusammen. Nur so begegnet uns zugleich ein Unterschied zwischen Tugend und Pflicht: nur diese, nicht jene, kann auch juridisch aufgefaſst worden. Denn gesetzt auch, daſs, wo die Tugend ist, die „Legalität" nicht schlechthin fehlen könne; so ist doch das Erste, was zu jener oder zum Wesen derselben gefodert wird, die „Moralität". Bey dem Tugendbegriffe kommt also die Gesinnung zugleich, ja zuvörderst, in Betracht. Bey dem Pflichtbegriffe hingegen sieht man von selbiger ab, wo die Zwangs- oder echtspflicht zur Sprache kommt. (§. 38.)

Wenn jedoch die Pflicht als solche eine Beziehung auf das Aeufsere hat, und die Tugend in sich Gesinnung und That, die gute oder sittliche, verbindet: so zeiget sich zugleich eine innere Verwandtschaft zwischen der Tugend und Gewissenspflicht. Daher setzt die Lehre und hiemit der Begriff von jener, so wie derselbe die wissenschaftliche Erörterung fodert, die Lehre von den Pflichten voraus. Und allerdings erscheint selbiger dann, eben darauf zunächst gebaut, als ein höherer Begriff, unter diesem Bilde der Architektonik, und zufolge der Natur einer wissenschaftlichen Darstellung. Denn (was ja nicht zu vergessen ist!) nicht das Angewandte in dem Sinne, welcher es dem Praktischen gleich setzt, beschäftigt uns hier; sondern auch der 2te. Theil ist „rein theoretisch“: er giebt, nach unserer Ansicht, nur die weitere oder, wenn man lieber will, eine fortgesetzte Theorie. (§. 9. A. 2.) Gäbe es in der Moralphilosophie als solcher oder nach jener Bestimmung (§. 7.), einen praktischen Theil: dann müfsten wir freylich dem Rathe jenes wackern Recens. folgen, welcher den Wunsch geäufsert hat, der Begriff von dem, was eigentlich Tugend ist, möchte schon im 1t. Theil aufgestellt worden seyn. Noch wird die Aufgabe einer philosophischen Darstellung nicht selten mit jener der mathematischen oder auch einer blofs logischen verwechselt:

1) man fodert, sogleich an der Spitze, eine Definition, die nur als Resultat so manches Vorhergehenden, und somit erst weiterhin, sich einfinden kann; und

2) man erkennt oder bedenkt nicht genug, dafs, warum und wiefern im Gebiete der Philosophie — vor oder mit Allen, welche derselben nicht un-

empfänglich sind — von einem philosophischen Gegenstande schon vor seiner Definition die Rede seyn dürfe und müsse.

Eben darum schien es, bey dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft, nicht überflüssig, auf diesen Punkt mehr als Einmal hinzuweisen. Denn auch von dieser Seite greift der besagte, in Deutschland so tief wurzelnde, Intellektualismus noch immer ein. — Wenn übrigens die Tugend zunächst als ein Sujektives, die Pflicht aber nur als ein Objektives zu erfassen ist; so zeigt sich eine Verschiedenheit, welche uns hier nicht aufhalten darf. Und das Nämliche gilt von jener Abweichung (Anomalie) in der Sprache, da eben sowohl von der „Ausübung der Tugend" als „der Pflicht" die Rede seyn kann.

Soll nun vor Allem das Wesen der Tugend bestimmt aufgefaſst werden; so müssen wir wie dort, bey den Begriffe der Pflicht in ethischer Hinsicht, auf das einfache und ursprüngliche Merkmal zurückgehen: die Sittlichkeit. Was wir aber, sprechend von der „Tugend", zuvörderst als bekannt voraussetzen, dieſs ist:

1) die — absolut — höhere Bedeutung, welche dem Worte „Tugend", gerade wie in der alten, klassischen Welt den Worten „αρετη" und „*virtus*", auf dem Wege der höheren Bildung zukam, aufgedrückt von dem metaphysischen oder, was hier Eines ist, reinmenschlichen Geiste, so daſs nunmehr, eben nach dessen entscheidendem Rechte gegen jede Einsprache der Etymologie und soweit der Logik selbst, nur diese Bedeutung als die eigentliche gilt; und

2) die Art und Weise, wie im praktischen Vortrage die Idee als solche, hinweisend auf den

objektiven oder göttlichen Grund, vortreten mag: jene Sprache von dem „Geiste“, dem belebenden, wirkenden u. s. w., anstatt der Rede von dem, was des Menschen Sache ist, von der Tugend als einer Hervorbringung des Subjekts. Immerhin gelte, als ursprüngliche und fortwährende Grundlage alles Menschenwürdigen, jener objektive oder (in dieser Beziehung) göttliche Grund, nach §. 22.! Allein nimmermehr ist eine wissenschaftliche Erklärung der Tugend möglich, wenn das Merkmal der Selbsthätigkeit und hiemit der Subjektivität nicht zugleich bestimmt erfasset wird. Ja, sofern in der wissenschaftlichen Bestimmung der Freyheitsbegriff entscheidet, mufs auch dieses Merkmal hier überall vordringen. Nur so unterscheiden wir die „Tugend“ nicht allein von dem Laster, sondern auch von der sinnlichen und selbst von der verständigen Kraft als solcher, ja selbst von der ästhetischen, sofern diese für sich als „Tugend“ (Virtuosität, wenn das Wort nicht „uneigentlich“ ist) erglänzen möchte. Indem wir jedoch von jenem Grunde ausgehen, und sonach bestimmt auf denselben zurücksehen, mag auch die „Tugend des Menschen“ nimmermehr schlechthin als „sein Werk“ (als eine Hervorbringung aus Nichts, d. h. als Schöpfung) erscheinen. Und wohl kann der fortwährende Grund als steter Einflufs von Oben (als himmlischer etc., und zwar nach der redlichen Ueberzeugung eines Jeden) vorgestellt werden. Auch irgend eine symbolische Vorstellung, irgend ein Beytrag der Phantasie, wird keineswegs verworfen, wenn nur dadurch

a) das Göttliche im Menschen, wie es Jeglichem als Gliede der Menschheit etc. zukommt, und

b) die Selbsthätigkeit, wie solche dem Menschen als Subjekte oder Indiv. eignet, — nicht verkannt und aufgehoben wird. So wichtig ist dieser Punkt, da nun einmal in Bezug auf die höhere Bildung die „moderne" oder „christliche" Welt dergestalt mit der alten, klassischen zusammenhängt! Und haben wir nicht das Tiefere der reinen christlichen Ansicht bereits erkannt (hervorgehoben)? — §. 17., 22. u. w. —

Betrachten wir nun die subjektive oder menschliche Thätigkeit in ihrem ganzen Umfange, und zwar in der Richtung auf den Einen gültigen Zweck (§. 25.); so begegnet uns die innere und äufsere Sphäre des Guten, also der Anfang und Fortgang desselben (§. 7. u. 9.). Daher nun nächst der „Willensgüte" eine derselben entsprechende Stärke, Festigkeit, Fertigkeit, d. h. mit Einem Worte: die Tugend. Und was zeiget sich hier?

I. Etwas, das mit Einem Male, durch jene Urhandlung oder jenen Urakt, eintritt: die Güte des Willens, oder die Sittlichkeit so weit, d. i. ursprünglich, erfafst (§. 26.); und

II. Etwas, das nicht auf Ein Mal, sondern nach und nach, also durch eine Mehrheit von Handlungen entstehet *): die Fertigkeit, dem sittlichen Gesetze gemäfs zu handeln, und zwar so, dafs

*) Wenn einer der wackern Männer, deren oben (B. 1, S. 359) gedacht ist, das Princip aufstellt: „Werde gut!", und auf die Frage: „wie kann ich gut werden?" dann jene Antwort ertheilt: „Erkenne Wahrheit, und vollbringe sie!"; so dürfte hier die Formel „Werde" noch besser mit „tugendhaft" zusammentreten. Was aber jenes „gut" betrifft; so kann die Frage: „was oder wer ist gut?" dem Obigem zufolge nur a) negativ nach dem Begriffe der Freyheit, nnd b) positiv

die Handlung selbigem nicht blofs dem Stoffe nach angemessen sey.

Indem wir nun die Tugend als die Güte des Willens verbunden mit der entsprechenden Fertigkeit oder Stärke etc. begreifen, stellen sich zwey Theile derselben dar. Denn offenbar kann der erste ohne den anderen, wiewohl nicht dieser ohne jenen, gesetzt werden. Auch sind beyde von dem, wodurch sie zu Stande kommen, wohl zu unterscheiden:

1) die Willensgüte, ursprünglich und als erster Bestandtheil — obwohl dann zugleich als fortdauernd — gesetzt, entstehet dem Obigen zufolge durch Eine und eine ganz einfache Handlung (*actu simplicissimo*), wie durch einen geistigen Umschwung = Aufschwung zum Göttlichen, im Vergleiche mit der nichtsittlichen Richtung als solcher überhaupt, kurz — wenn das Wort wegen seines Nachdrucks wohl passend scheint — durch die sittliche Revolution *); und

2) da nur die sittliche Fertigkeit, der 2te Bestandth. d. T., durch mehrere Handlungen, sey auch darin dem Wesen — d. h. hier der Form — nach nur eine Wiederholung der nämlichen Handlung („*per actus repetitos*"), sich ergiebt: so heifst das-

nach der Idee gelöst werden; wie nämlich dort der Gegensatz zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, und hier das Eine Absolute und hiemit das Gute sich darsellt, so dafs zugleich jener Grundpunkt, die innere Einheit des Sittlichen mit dem Religiösen, hervorgeht. — Ueber die Formel „Erkenne" etc. ist wohl das vorhin (S. 58 bis 61) Gesagte zureichend.

*) Wer kein Wort, zumal eines heiligen Buchs, scheuet, mag auch sagen: durch die geistliche Wiedergeburt. (B. 1. S. 344, Note.)

jenige, wodurch die Tugend von dieser Seite eintritt, füglich die sittliche Evolution.

Daher das „Haften“ am Göttlichen, Ewigen, Uebersinnlichen u. s. w. trotz jedem lockenden Rufe der Sinnlichkeit; daher der „Tugendhafte“ und selbst die „Tugendhaftigkeit“. So fällt letztere allerdings mit der „Gewissenhaftigkeit“ (§. 35.) zusammen, obgleich jenes Wort insofern, als die Tugend zugleich ein Subjektives ist, nicht wohl zu rechtfertigen seyn mag. Fragt man aber, ob diese Fertigkeit oder Festigkeit nicht ein Mechanisches sey; so ist zu antworten:

1) die Fertigkeit etc., welche den 2t. Theil der Tugend ausmacht, ist eine sittliche in Ansehung der Kraft, welche sie hervorbringt, nämlich des Willens: aber

b) dieselbe Fertigkeit ist eine mechanische in Ansehung der Kräfte, in welchen sie hervorgebracht wird, da und sofern nämlich in den Kreis des Handelns auch bedingte oder nichtfreye Kräfte eintreten, d. h. sittlich gebraucht werden.

Denn so wie diese Kräfte an sich unter dem Gesetze der Natur stehen; so kann in selbigen eine Fertigkeit, wenn auch von der Einen freyen Kraft hervorgebracht, nur nach letzterm sich ergeben. Aber so wird zugleich die Physis und der Mechanismus selbst der moralischen Kraft dienstbar. Jene F. ist daher sowohl mechanisch als moralisch: nur blofs mechanisch ist sie, eben darum, überall nicht. Und die Wahrheit zeigt sich demnach in der Mitte zwischen den Ansichten von Wieland und Kant, wenn der letztere diese Fertigkeit blofs für sittlich erklärt, oder das Mechanische im Gebiete der Freyheit und hiemit der Tugend schlechterdings abweist, der erstere aber ohne jede nähere Bestimmung aussagt: die Tugend ist mehr als guter Wille,

es wird auch eine gewisse mechanische Fertigkeit dazu erfodert. Auch sehen wir nun das Wahre an jenem praktischen Worte: „die Tugend ist eine lange Gewohnheit“ (*virtus est longa consuetudo*). Der Naturalist richtet nur auf diese Seite den Blick, wenn er das Wort „Tugend“ gebraucht, aber die sogen. T. als eine Hervorbringung der blofsen Natur aufstellet. Ja, wie leicht mag auch einem Anderen, der zwar Sinn für das Göttliche hat, aber als Denker an die empirische Ansicht gewöhnt, und etwan als Beobachter selbst ausgezeichnet ist, das Innere und hiemit die Tugend selbst bey dem herrschenden Blick' auf diese Seite entschwinden!

Und wie mufs demjenigen, welcher, die Idee einseitig erfassend, das „Absolute“ auf die Menschheit und mithin auf den Menschen schlechthin überträgt, die „Tugend“ vorkommen? Er „begreift“ sie natürlich schlechterdings nicht als „Unterwerfung des menschlichen Willens unter das Sittengesetz“ oder, was hier Eines *) ist, unter den göttlichen Willen; und von einer sittlichen Fortbildung, Vervollkommnung etc. kann da keine Rede seyn. Dafür schwatzt der Idealistiker von „absoluter Sittlichkeit“, die bekanntlich, wenn der Ausdruck gültig ist, nur dem Einen höchsten Wesen zukommt. Aber was ist, vom Menschen ausgesprochen (prädicirt), diese sogen. absolute etc.? Eine Erstarrung und sonach mit jener sogen. Tugend, die ein Produkt der Natur ist, ganz Eins! Und auch da erhellet, dafs, wer den Menschen zum Gotte erhebt, ihn zum blofsen Naturdinge herabsetzt, oder: dafs der Hy-

*) Nämlich bey dem Blick auf die Sache, wie diese in der Linie des Lebens entscheidet! (B. 1. S. 205.)

peridelismus in seinem Fortgange, in seinem endlichen Resultate mit dem Naturalismus ganz zusammentrifft. Dazu stimmt auch so manche starke oder — naive Aeufserung über das Sittliche, wo nicht entweder eine gewisse Klugheit oder, was allerdings absolut schön ist, der bessere Geist die Konsequenz hemmt. Dazu pafst insbesondere 1) jene Lehre, welche die individuelle Freyheit, d. h. die Freythätigkeit, wie solche in die Zeit fällt, geradezu aufhebt, und 2) die sogen. heilige Sitte, verbunden mit dem „Intelligenten" oder „Verständigen", welches da jüngsthin zum Vorschein kam. (B. 1, S. 138 e. f., und oben S. 96.) Was kann hier, kraft der Konsequenz, sonst hervorkommen, als die Klugheit und jene feine Sitte, die, gleich dieser, der Unsittlichkeit selbst dienen kann?

Verwandt, zumal in einer gewissen polemischen Hinsicht, mit dieser Idealistik ist jene feinere, dogmatisirende Mystik *), welche die Fertigkeit (*habitum*) im Guten wie mit Einem Schlage, durch die Gnade oder den Einflufs von Oben etc., eintreten läfst. Ist der phantastische Zauberschlag, welcher im besten Falle dort, in jener Uebertragung des Absoluten etc., waltet, diesem mystischen nicht sehr nahe verwandt? So hebt diese sogenannte Gnadenlehre (B. 1, S. 238) das Grundgesetz der menschlichen Bildung auf, selbst der Natur des Menschen widersprechend, als höbe die Gnade der Gottheit jemals auf, was die göttliche Weisheit, die schöpferische, festgesetzt hat!! Und was mufs, ver-

*) Darum schliefst letztere sich dergestalt an die estere an; darum nimmt sie Alles, was diese giebt, mit solcher „Vorliebe" (*con amore*) auf, selbst das Roheste wenigstens entschuldigend auf jede mögliche Weise!

möge der Konsequenz, im Kreise dieser Mystik erfolgen, ja was lehret so manche sprechende Erfahrung? Allerdings soll auch so manches Bessere, Schönere, was hier vorkommt, nicht verkannt werden. Aber unläugbar ist zugleich:

1) unter den Jüngern oder Lehrlingen dieser Dünkel — ein Tugendstolz eigener Art — auf der einen Seite, und auf der andern dieser Mangel an sittlicher Tätigkeit, Vorsicht, Wachsamkeit u. s. w. — kommt noch die Heucheley hinzu, dann ist die Partheygängerey fertig, in Bezug auf Alles, was der Meister wünscht, sey es auch nur errathen, oder aus Einer Miene desselben gegen irgend Einen, der nun eben als Gegner der mystischen Theorie (Phantastik) vorkommt, erschlossen — ; und

2) unter den Lehrmeistern auf der einen Seite besonders diese vordringende Zuneigung, dieses mächtige Vertrauen gegen und auf die Geistesbrüder, d. i. die Gleichdenkenden, auf ihre Tugend, Festigkeit, Reinheit . . . — welche Täuschungen sind da schon vorgegangen! —, insbesondere diese mächtige Neigung zu Solchen, die man eben als „wiedergeboren" oder gewonnen (zumal einem Gegner abgewonnen) ansieht; und auf der anderen Seite diese vordringende Abneigung, dieses hartnäckige Mifstrauen gegen Andersdenkende als solche, denen, weil etwa ihr Wandel etc. seit vielen Jahren oder von jeher untadelich war, eine tief sitzende „Selbsttäuschung", Selbstverblendung" u. dgl. zngeschrieben wird, im Widerspruche mit Allen, was die Menschenkunde sonst als gültig aufstellt. — Sey es nun, dafs ein schöneres Gemüth, ein festerer Charakter dem praktischen Eingreifen eiuer solchen Theorie öfters glücklich vorbeuge, wenigstens negativ, ja selbst positiv, wenig-

stens auf eine gewisse bedingte und somit freylich beschränkte oder beschränkende Art *): kann, ja muſs diese mystische Theorie nicht zugleich bey diesem und jenem besondern Anlasse mächtig eingreifen, zumal in besondern, zartern Verhältnissen? Schon ein gewisses Schweigen ist —, sehr beredt. Und kräftig wirkt dss einzelne hingeworfene Wort, zumal gehoben durch jene Mäſsigung. Wie erwünscht und willkommen ist dem lauernden Partheygänger jede dieser Aeuſserungen! Mehr als Eine tief verwundende und weit reichende Ungerechtigkeit kann sich demnach aus dem Herzen des dogmatisirenden Mysticismus entspinnen.

So viel liegt daran, daſs man den subjektiven Grund, obwohl von dem objektiven oder göttlichen ausgehend, recht erfasse, und sonach das Merkmal der Selbstthätigkeit als den nächsten Leitstern überall festhalte! Nur auf dieser Grundlage kann sich jede weitere Bestimmung und hiemit auch jede Eintheilung, die in Absicht der Tugend Gültigkeit hat, ergeben.

Anmerk. 1. Nach dieser Erörternng mag auch gesagt werden: die Tugend ist jedesmal Sittlichkeit, aber die Sittlichkeit ist nicht jedesmal Tugend. Denn erst in ihrem Fortgange kommt ja der ersteren dieser Name zu, ist es gleich unmöglich, den höheren Grad, wo selbiger eintreten darf, haarscharf zu bezeichnen. Verwerflich sind also jene bekannten, in praktischen und selbt in wissenschaftlichen Schriften noch immer so oft vorkommenden, Ausdrücke: 1) Sittlichkeit und Tugend, und 2) Tugend und Sittlichkeit. Der erstere allein verdienet, als halber Pleonasmus, im prakt. Vortrag' einige

*) Von den Wendungen und Windungen einer gewissen feinen Klugheit sey hier keine Rede! —

Entschuldigung, sofern nämlich das Ansprechende etc. dadurch gewinnen kann. Aber was fodert auch hiebey die höhere Kultur? — Wiefern die Setzung: Tugend oder Sittlichkeit, und: Sittl. oder Tug., im wissenschaftlichen Vortrage gültig sey, ist schon bemerkt worden. — Und nennen wir die Sittl. im gedachten Fortschritte Tugend; so bestehen zugleich die besagten Theile: so mufs dieselbe als ein Ganzes aufgefafst werden. Obwohl als ein Ganzes eigener Art! Denn so liegt ja der erste Th. dem zweyten zum Grunde. — Eben auf dieses Ganze bezieht sich, soweit er gültig ist, der Ausdruck: „eine vollendete Tugend, die vollendete Tugend". Denn

a) vollendet erscheint sonach — indem man zugleich pädagogisch aufsteigt — die Tugend alsdann, wenn nicht nur die Güte des Willens, sondern auch die entsprechende Fertigkeit sich einfindet, oder als gegeben aufgefafst wird. Nimmt man aber

b) das Beywort vollendet nicht blofs als vollständig in diesem Sinne, sondern als vollendet im metaphysischen Verstande, d. i. als vollkommen in dieser Strenge: dann giebt es überall keine „vollendete Tugend"; und der Ausdrnck, welcher bekanntlich zeither so oft erscholl, ist dann auch ein Kind jener Idealistik, welche uns die „absolute Vernunf" etc. neuerlich so oft und „kräftig" aufgeführt hat.

Anmerk. 2. Wie von der Sittlichkeit im Verhältnisse zur Vernunft, so kann auch von der Tugend in demselben gesagt werden: die Tugend ist jedesmal Vernunft, aber die Vernunft ist nicht" etc. Wo die Sittlichkeit und dann, im gesetzten Falle, die Tugend sich findet: da ist die Vernunft subjektivirt, d. h. realisirt im Subjekte als solchem. Aber sie kann ja auch nur objektiv, als Anlage und Gewissen, sich vorfinden. (§. 14., 18. u. w.) Auch die bekannte Setzung: „Vernunft und Tugend, und besonders jene: „Tugend und Vernunft" ist demnach ungültig. Denn während

dort wiederum ein halber Pleonasmus vorkommt, waltet hier die Verwechselung der Vernunft mit dem Verstande. Noch klingt dieser Eingriff des Intellektualismus da und dort wieder; und wir haben um so mehr Ursache, davor zu warnen, da sich nuumehr theils die Idealistik theils die Mystik mit dem Intel. (insoweit) verbindet. Konnte doch jünsthin eine feinere, dogmatisirende Mystik den Verstand dergestalt über die Vernunft setzen, dafs sie diese „erkrankt und verderbt" (wegen der Erbsünde!), jenen aber das reine Organ des Göttlichen u. dgl. nannte! Eine Krankheit oder Verderbtheit in der Vernunft ist mir, ich gestehe es, schlechthin nicht denkbar: §. 17. u. 34. Und woher kommt denn wohl dem Verstande, wenn und während die Vernunft erkrankt ist, seine Gesundheit?? Nennt man vollends die Vernunft den in der Selbstheit befangenen, von der Selbstsucht befleckten etc. Verstand; so begegnet uns ja ein neuer, offenbarer Widerspruch! Man weifs, was in Absicht der „Vernunft", wenn kein Wortspiel oder Wortstreit eintreten soll, vor Allem entscheidet: B. 1. S. 4 u. 6. Warum werden diese Hauptfragen stets wieder umgangen? — Wenn die dogmatisirende Mystik endlich gar im Namen der Geschichte aussagt: 1) bey den Alten sey der Verstand über der Vernunft gewesen; und 2) das letztere Wort sey in dem Sinne, welcher jetzt unter den Deutschen herrsche, erst seit einigen Jahren in Umlauf gesetzt worden: so dürfte man nach den Thatbeweisen, die bereits anderswo gegeben sind, — staunen, zumal wenn jene Aussagen als blofse Machtsprüche, ohne jeden Beweis oder Beleg, auftreten! Nein, soll ich in diesem Benehmen nicht die Wahrheitsliebe selbst und ganz vermissen; so kann ich mir dasselbe nur aus einer Erstarrung in der mystischen Form erklären. Der alten, geliebten Lehre von der Erbsünde etc. ist das neuere Gerede wider die Vernunft so günstig! Ja, es verspricht selbst dem Christenthum eine neue Stütze. Und mit jener Vorstellung ist nun einmal das Höchste verwachsen! Auch ist eine

neue Hülfe so erwünscht gegen den verhafsten Kantianismus und selbst gegen den Rationalismus, welcher vielleicht gar in der Mystik (nach der Konsequenz) den „religiösen Materislismus" erblickt. Daher dann eine mächtige Geneigtheit, die sich sodann mechanisch auch darin äufsern mag, dafs man sich auf Hrn. Schelling oder F. Schlegel beruft, aber ja kein Wort davon sagt, 1. wie diese Männer die „Vernunft" *) ehedem oder auch vor Kurzem noch hervorgehoben, und 2. dafs sie ihre frühern Aeufserungen mit keinem Worte, wenigstens ausdrücklich, zurückgenommen oder — getadelt haben! Was aber die Väter der christl. Kirche betrifft, sagte nicht Irenäus: *Omnes ii Christiani fuerunt. qui secundum rationem* etc.? Findet sich nicht bey Andern, z. B. Just. d. M., der λογος selbst = ratio? Und wie spricht Tertullian *de Cor. mil.* C. IV.? — Ueber die neuere Zeit s. m. oben, B. 1 S. 124 u. 125

Anmerk. 3. Das Wahre des alten Satzes: „die Tugend ist ihr eigener Lohn", erhellt schon aus unserer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit: §. 29. Nur im Gegensatze mit dem Eudämonismus ist derselbe gültig. Stellt man aber denselben schlechthin auf; so waltet darin, im besten Falle, nur das idealistische Gemische von Gut - und Wohlseyn. — Noch mögen hier folgende Aussprüche aus dem Gebiete des sogen. absoluten Idealismus angeführt werden:

1) „Es giebt einen Zustand der Seele, in welchem für sie so wenig ein Gebot als eine Belohnung der Tugend ist, indem sie (?) blofs der innern Nothwendigkeit ihrer Natur gemäfs handelt". Ferner: „Die Seele ist nur wahrhaft sittlich, wenn sie es mit absoluter Freyheit, d. h. wenn die Sittlichkeit zu-

*) Ein Schellingischer Partheygänger hat so eben, als Rec. in der J. A. L. Z., den Muth zu sagen: „weil Sch. einmal (!?) von der absoluten Vernunft gesprochen".

gleich die absolute Seligkeit ist". So auffallend ist hier die Uebertragung dessen, was nur Gott zukommt, auf den Menschen! Aber man weifs, wie der Mensch, indem er auf solche Art zum Gotte erhoben wird, zum Thiere herabsinkt, und folglich der Hyperidealismus in den Materialismus auch von dieser Seite sich auflöst. Auch so bewährt sich die Identität, indem eben im Fortgange die Extreme sich nothwendig berühren. Darum ist eben die idealistische Rede, welche das Gebot, das unbedingte Soll und das Moralgesetz selber dem Gespötte preisgiebt, allen groben und feinen Weltlingen, Lüstlingen etc. so willkommen! — Und:

2) „Die Sittlichkeit, die Tugend ist die Zerrissenheit des Charakters". Selbst in diesem paradoxen Ausspruche sehen wir ein Wahres, indem gerade die idealische Ansicht als solche vortritt: wie erscheint da eine Sittlichkeit im Menschen, ja die Tugend selbst, neben der Heiligkeit und wohl auch neben der Unschuld? (§. 17.) Hier ist Einheit, Vollendung, Harmonie! Aber sobald wir die wissenschaftliche Bestimmung, welche der Freyheitsbegriff als solcher gewährt, ins Auge fassen; so erscheint nur das Idealistische in diesem Ausspruche, ja ein Zerrbild, welches nur darum, weil es auch in einem sonst ausgezeichneten Kopf' seine Geburtsstätte hat, hier einer Erwähnung verdient. Nein, 1. nur die Unsittlichkeit, nur das Laster zerreifst, entzweyt verwildert (§. 29. u. 36.); und 2. nicht die absolute Einheit, wohl aber eine stets gröfsere Annäherung zu derselben und hiemit eine schöne Vereinigung ist die Aufgabe der Menschheit. — Was dort in jenem Vergleiche blendet, ist besonders der Blick auf die Sittlichkeit im Kampfe . . . So fasset man die Tugend selbst auf den ersten (untern) Stufen der sittlichen Bildung auf. — Und:

Anmerk. 4. Es ist bekannt, z. B. aus dem Lucian, welchen Unfug theils die Heuchler theils die Pedanten Griechenlands und Roms mit den Worten „ἀρετη" und

„*virtus*“ trieben, und welch ein widriger Klang hieraus dem einen sowohl als dem anderen, selbst im Sinne mancher sonst Besseren, erwuchs. Etwas Aehnliches ist neuerlich dem deutschen Worte begegnet:

Meine Antipathie.

Herzlich ist mir das Laster zuwider, doppelt zuwider
Ist mir's, weil es so viel schwatzen von Tugend gemacht.
„Wie? Du hassest die Tugend?“ Ich wollte wir übten sie alle,
Und so spräche, will's Gott, kein Mensch mehr davon.

Schiller.

Ein treffliches Wort, gegen die Heucheley und den Pedantismus im Lebenskreise! Aber welch eine fade Zärteley, welch eine kleinliche Wortscheu besäſse wohl den Idealistiker, dem nun „die Tugend“, so oft dieses Wort ihm vorkäme, das Gesicht verzöge? Ja spräche denn nicht eine neue Pedanterie, wenn der Wortscheue stets den Schluſs dieses Schillerschen Epigrams wie einen Refrain wiedergäbe? Auch so hat sich die neueste Idealistik auszeichnet: wie bekanntlich der „Sittlichkeit“ eine Art von Brandmarkung zuging; so strebte man die „Tugend“ wenigstens mit einer solchen Wendung aus der Sprache und hiemit aus dem Kreise des Denkens zu verbannen. Als ob nicht im Gebiete der Wissenschaft ein Wort gerade desto öfter vorkommen müſste, je wichtiger die Sache ist! Ja, als wenn nicht „die Tugend“ im Kreise des Lebens selbst als Losungswort aller Besseren gälte, ja zur rechten Zeit und am rechten Orte eben so nothwendig als gültig wäre! So verrieth auch diese idealistische Wendung den Miſsgriff und hiemit die grobe Einseitigkeit (Kurzsichtigkeit) trotz allem Gerede von Allumfassung. Und wo hat „der absolute Idealismus“, indem er seine „höchsten Ideen“ aussprach, die Tugend unter selbigen aufstellt? Man erinnere sich an eine so treffende als starke Bemerhung von dem würdigen Dr. Eschenmar! („Vern.

u. Verst." B. 2. S. 60.) Wenn auch die „Religion" zwischen der Wissenschaft und Kunst auftrat: was half, was gewährte diefs, da eben die Religion keineswegs in dem innern Verbande mit der Sittlichkeit oder Tugend aufgezeigt, sondern vielmehr davon getrennt ward? Sprechende Data finden sich ja hierüber in der bekannten Schrift von Dr. Wegscheider in Göttingen. Uebrigens konnte sich die Religion bisher, nach dem gegebenen Gange der Bildung, nicht so leicht oder so völlig zu der besagten schönen Losung im Reiche der Menschheit erheben, wegen des Besondern, Positiven, das ihr in diesem Gebiete der Erscheinungen anhing, und sofern die Ueberzeugung in Absicht auf dasselbe durch die äufsern Umstände jedes Einzelnen bestimmt wird. Aber diese Bemerkung tritt der Religion selbst keineswegs zu nahe. Auch ist ja!, indem wir sprechen: „Tugend", die Religion jedesmal vorausgesetzt, so wie umgekehrt u. s. w. (§. 8. u. a.)

§. 45.

Wie die Tugend von Seite der Form oder des Wesens eingetheilt werden könne. — Die Kardinal-Tugenden. — Ein neuer Versuch.

Schon aus dem Obigen (§. 15. u. w.) erhellet, dafs die Eintheilung der Tugend in die verständige und sittliche — „intellektuelle und moralische oder ethische" — keineswegs gültig sey, ging selbige gleich vom Aristoteles aus, und wurde sie gleich in der Leibnitzisch-Wolfischen Schule dermafsen *) geltend, dafs sie noch öfters nachklingt. Darum müssrn wir dieselbe bestimmt abweisen:

*) Wem dieses Wort, nach Wieland, nicht gefällt; der setze dafür: in dem Mafse oder in dem Grade, wenn der Uebellaut, welcher dann nächst dem Vorangehenden entsteht, ihn nicht störet.

1) „die verständige Tugend", d. h. dieser Ausdruck, ist ein Verstofs gegen die **Metaphysik**; und

2) „die sittliche Tugend" verstöfst wenigstens gegen die **Logik**, da eben die Tugend ihrer Natur nach — als solche — moralisch oder sittlich ist. Also findet sich hier ein Pleonasmus, welcher den **logischen**, nicht blofs den **grammatikalischen**, Punkt betrifft, und der mittelbar selbst auf den **metaphysischen** nachtheilig zurürkwirkt.

Auch äufsert sich hier die schlimmste Seite des Wolfischen Princips der **Vollkommenheit**. Kann nicht, diesem Grundsatze nach, der Unsittliche, Ausschweifende, der jedoch eine ausgezeichnete „intellektuelle" (oder artistische) Eigenschaft besitzt, dem Edeln, dem Tugendhaften sich prunkend gegenüber stellen: „ich habe auch Tugenden!", oder: „auch **ich** habe Tugenden!"? — Allerdings gehört auch das Verständige zum Wirkungskreise der Tugend: aber es **kommt**, wie wir gesehen haben, **blofs hinzu**.

Eben so verwerflich ist nach §. 8. die bekannte Unterscheidung: „**religiöse** und **sittliche** Tugenden". Nur auf dem Reflexionspunkte, welcher auf das **weitere** Leben hinweist, erscheint das erstere Wort gültig, indem sich die Fertigkeit in Absicht des kindlichen Aufblicks zu Gott darstellet. Wollte man aber nun im Vergleiche mit der Tugend in dieser Gestalt eine **blofs sittliche** Tugend aufstellen: so wäre wiederum nicht zu vergessen, a) dafs die Tugend als solche moralisch, und b) dafs sie zugleich ihrem Wesen nach schon religiös ist, so dafs überall keine blofs moralische oder **schlechterdings nicht religiöse** Tugend gesetzt werden kann. (M. vgl. oben S. 120.)

Verwandt mit der vorigen, aber noch weniger bestimmt, ist die Eintheilung: „göttliche und menschliche Tugenden". Denn

1) ihrem Geiste nach ist die Tugend göttlich und menschlich, wenn das Humane oder Menschliche unter der Idee aufgefafst wird (§. 10.);

2) soll aber das Menschliche zum Göttlichen wie das Endliche zum Unendlichen, d. h. das Bedingte zum Unbedingten, sich verhalten: so ist „die menschliche Tugend" wieder eine Sünde gegen die Metaphysik, gerade wie dort beyde, „die göttliche" und „die menschliche", gegen die Logik sündigen; und

3) wenn die göttliche Tugend Gott, und die menschliche T. den Menschen, d. i. den Mitmenschen, zum Gegenstande haben soll: so ist zu erinnern, dafs, wie keine abgesonderte Pflicht, so auch keine abges. Tugend in Beziehung auf die Gottheit gesetzt werden kann. (§. 40.)

Verwerflich ist demnach eine sogen. Theologie, welche in Ansehung des „Beweggrundes" die göttlichen Tugenden den menschlichen so, wie das Höhere dem Niedern, entgegensetzt. Wo sonst dabey ein lebendiger Sinn für das (absolut oder wahrhaft) Höhere sich praktisch einfand: da wurde, wenn gleich auf Kosten der Theorie, unter dem Ausdrucke „menschliche Tug." eigentlich nur jene Legalität, die ein Kind des Eigennutzes ist, gedacht oder gesetzt. Diese ist es eben, welche der konsequente, schärfere Denker sodann — vorausgesetzt einen gewissen Grad der verständigen und verfeinernden (intellekt. u. ästhet.) Bildung — die „glänzende Sünde" oder das „glänzende Laster" genannt hat. — Nur im Vergleiche mit der sitlichen Ausbildung eines Vernunftwesens, das auch geschaffen ist, aber nicht „Mensch" heifst, mag also die

menschliche Tugend noch auftreten. Und wenn der Dichter, obwohl nicht in jenem Vergleiche mit dem Menschlichen, spricht: „die göttliche Tugend“; so hebt eben selbiger nur auf seine Weise den Geist und Charakter aller Tugenden hervor.

Von ähnlichem Werthe ist die Setzung: „übernatürliche und natürliche Tugenden“. Denn

a) erfaſst man das „Natürliche“ im materiellen Sinne des Worts; so ist die Tugend als solche übernatürlich, also „die übern. Tug.“ ein Verstoſs gegen die logische Seite der Philosophie, „die natürl. Tug.“ aber sogar ein Verstoſs gegen die metaphysische Seite derselben: und

b) wenn eben die formelle Bedeutung d. W. „natürlich“ gilt; dann ist allerdings die Tugend auch natürlich, d. h. nicht widernatürlich: aber sie ist dann wieder als solche eben sowohl natürlich denn übernatürlich. (§. 3. u. 1.)

Nach der letzteren Ansicht würden beyde, die nat. und die übern., in Eins zusammenfallen; die Unterscheidung wäre selbst aufgehoben: und keines dieser Beyworte könnte ohne den besagten Pleonasmus gebraucht werden. Aber freylich im Sinne des sogen. Theologen waltet, vermöge der Konsequenz, die erstere Ansicht, die materielle Bedeut. d. W. „natürlich“: eben im Vergleiche mit (neben) dem „Uebernatürlichen“ findet diese Bed. sich nothwendig ein. So wird dann das Göttliche im Menschen verkannt; und an die Stelle des Uebernatürlichen tritt, da nun schlechterdings kein Natürliches (auch kein in der höheren Natur des Menschen Gegründetes) darin erkannt wird, — das Widernatürliche! (§. 3. u. w.) Wie lange soll dieser Wechselbalg mit dem Natürl. u. Uebernat. noch fort-

gespielt werden? Das verwandte Spiel mit dem Endlichen und Unendlichen begegnet mir eben wieder in einem neuen, gepriesenen (sonst in mancher Hinsicht schätzbaren) Werke. Ob das Unendliche nur als Unbedingtes oder zugleich als Unbeschräktes, und das Endliche eben als Bedingtes oder nur als Beschränktes zu nehmen sey: davon findet sich keine Spur; wohl aber fällt dann, kraft der Konsequenz in jeder Anwendung, der Mensch mit den bedingten Wesen (blofsen Naturw.) ganz in Eine Klasse hinein. So oder soweit trifft dieser „Supernaturalismus", aufserdem dafs er überall kein wissenschaftliches Kriterion für sein Uebernatürliches hat, mit dem eigentlichen Naturalismus, d. i. mit dem Materialismus ganz zusammen! Auch hat der lobpreisende Recens. (in einer südd. Lit. Z.) gar keine Ahnung von dem Gebrechen, welches da in Absicht auf den tiefsten Punkt obwaltet.

Eine andere Eintheilung, die sich auf demselben Kulturwege einfand, ist beynahe komisch: „theologische und philosophische Tugenden". Das heifst nicht etwa: die Tug. der Theologen und Philosophen, so wenig als dort die Tugenden Gottes und des Menschen! Sondern die theologischen Tug. sollen eben so viel seyn als die göttlichen oder übernatürlichen, und die philosophischen so viel als die menschlichen oder natürlichen. Jene sollen sich also zu diesen ungefähr so verhalten wie der Himmel zur Erde. Aber wie verschwindet auch dieses Gespenst, sobald wir die Philosophie zuvörderst von Seite ihres Gegenstandes — also im Unterschiede von der blofsen Logik sowohl als von der Sophistik und der blofsen Empirie — auffassen und betrachten! (§. 1. u. w.) Nur insofern, als nach dem bekannten Gange der

neu- europäischen Kultur unter dem Namen „Philosophie“ das Merkmal des Logischen und hiemit des Bedingten vordrang, und jeder würdige Theolog in solchem Gegensatze seinen Blick auf das Wesen, auf die Sache in diesem hohen Sinne des Worts, vorzüglich hinrichtete: nur insofern mag auch dieser komischen Unterscheidung oder Eintheilung eine Art von Entschuldigung zukommen. Und was dem Blicke jedes Bessern diese Richtung gab, war eben der Geist, welcher in den Urkunden des Christenthums weht, trotz jeder Scholastik, welche, ein Gebilde der Zeit, sich dort zugleich oder nebenher einfinden mochte. —

Was endlich „die christlichen und heidnischen Tugenden“ betrifft; so ist bekannt, wie eine theologisch - scholastische Konsequenz, d. h. eine sogenannte christliche Theologie, die letztern in „glänzende Sünden“ verwandelte, und durch Herabwürdigung aller Edeln der Vorzeit die Menschheit empörte, alle Humanität aufhob, und eben dadurch dem reinen oder eigentlichen Christenthume selbst, in diesem Lande der Bildung, mächtig schadete. Was eigentlich, nach der Idee (nicht blofs historisch) betrachtet, das Christliche und Heidnische sey: davon in der Religionsphilosophie! Aber so viel ergiebt sich schon aus dem bisher Gesagten, dafs mit diesen Worten kein Begriff verknüpft werden dürfe, welcher das Göttliche im Menschen, oder die Würde des M. als solchen, aufhebt. Nur den höheren Grad der Sittlichkeit und hiemit der Tugend mag etwa der praktische Lehrer da, wo das Christenthum als äufsere Bildungsanstalt sich findet, mit dem Beyworte „christlich“ auszeichnen. Und was ist nun, im Vergleiche damit, „das glänzende Laster“? Die blofse Legalität, im Bunde mit der

feinen Sitte (§. 36. u. 37.), gerade wie die blofse Formalität von Seite der Logik in der feinern, sophistischen Verbrämung der glänzende Irrthum genannt werden kann. (§. 4. u. 35.)

Auch diese Prüfung bewährt unsere Ansicht: die Tugend ist Eine, gleich der Wahrheit, nämlich der Idee zufolge, wie sich vermöge derselben das Eine absolut Höhere darstellt, und der Begriff, ausgehend von der Idee, das Wesen der Tugend bestimmt. Mit dieser Bestimmung harmonirt jenes Bekannte: das Gute, wie das Wahre, ist ursprünglich Eins". Es kann folglich in Absicht der Tugend sowohl, als der Vernunft, nur gefragt werden,

1) ob sie da sey, und dann, wenn sie da ist, d. h. in irgend Einem sich wirklich findet,

2) in welchem Grade sie da sey? Denn auch die Tugend ist ja, nach dem Obigen, ein Fortschreitendes: also müssen wir auch darin Grade und hiemit einen Gradunterschied annehmen.

Werfen wir nun einen Blick in die alte, klassische Welt zurück; so erscheinen hier die bekannten „Kardinal-Tugenden". Offenbar sind die Begriffe davon auf dem Standpunkte der Reflexion, welcher auf das äufsere Leben weist, entstanden. Soweit zeigt sich daran ein Gültiges. Allein der tiefere (rationelle) Grund war dabey im besten Falle nur vorausgesetzt.

I. Wenn die Klugheit (*prudentia*) die Tochter des Verstandes ist; so wissen wir, dafs sie im Kreise der sittlichen Wirksamkeit nicht fehlen dürfe; aber sie hat offenbar nur bedingten Werth, wie sehr auch derselbe im Aeufsern hervorstechen mag. (§. 35.)

II. Wohl stellet sich die Mäfsigung (*temperantia*) im Kreise des Handelns als Bedürfnifs dar, zumal im Gegensatze mit der Macht des gereizten, aufwallenden Triebs: aber es giebt ja auch eine von dem Eigennutz erzeugte Mäfsigung.

III. Die Gerechtigkeit (*justitia*) geht im Verhältnisse des Menschen zum Menschen hervor: aber es kann ja dieselbe auch blofs juridisch erfafst werden; und so erfafst, fällt sie mit der Rechtlichkeit, die auch ein Kind des Eigennutzes seyn kann, zusammen. (§. 37.) Und:

IV. Wohl ist die Tapferkeit (*fortitudo*) von der Tugend nicht trennbar; denn der tugendhafte Wille stehet ja, als solcher, fest im Guten, bekämpfend jedes Widerstrebende: er ist gut und tapfer. Allein so wie sich die Tapferkeit im republikanischen Verhältnisse besonders herausbildete und daher als „Tugend" darstellte; so war sie nicht nothwendig die Frucht des Patriotismus: sie konnte auch von dem Ehrgeitze, der Ruhmsucht u. s. w. hervorgebracht seyn.

Nur sofern die Gerechtigkeit dem Eigennutz entgegentrat, blickt aus selbiger schon bestimmter der idealische Charakter der Tugend hervor.

Betrachten wir dagegen ein menschliches Seyn in seinem ganzen Umfange, wie nämlich der Mensch im Verhältnisse zu Gott und zur Natur stehet: so zeigen sich an der Tugend als solcher vier Punkte, die wohl Kardinal-Punkte und insofern Kardinal-Tugenden genannt werden dürften.

A. Nach der Idee, wie selbige die religiöse Ansicht bildet, erscheint der Mensch in seiner Abhängigkeit von dem unendlich Höheren: daher

1) in Bezug auf die innere Sphäre des Guten die Demuth, und

2) in Bezug auf die äufsere Sph. d. G. die Geduld. — Und:

B. Nach dem Begriffe der Freyheit, wie aus selbigem die ethische Ansicht hervorgeht, erscheint die Bestimmung des Menschen zur Selbstthätigkeit, so wie diese zum Ideal aufstrebt, und das Aeufsere, Schwierige etc. angreift und besiegt. Daher verbindet sich

1) in der innern Sph. d. G. mit der Demuth der hohe Muth, und

2) in der äufsern etc. mit der Geduld der starke Muth.

Also

Demuth,	hoher Muth,
Geduld,	starker Muth;

und man sieht, wie jedesmal das Gegenüberstehende nicht fehlen darf, wenn nicht das Eine oder das Andere und hiemit das Ganze fallen soll. Ja sonst erscheint in der erstern Sph. entweder

a) anstatt der Demuth die Niederträchtigkeit, der Knechtssinn, kurz die sogen. Mönchsdemuth *), oder

b) anstatt des hohen Muths der — Hochmuth; und in der letzteren Sph. entweder

a) anstatt der Geduld die Freyheit, die sogen. Tugend der Schaafe, oder

*) die so viel beygetragen hat, dem Worte „Demuth" seine gute, reine Bedeutung unter vielen sonst Gebildetern zu entziehen, gerade wie jener mönchische Begriff von der Keuschheit dieses Wort brandmarkte. Wie Schiller um dieses, so hat die neue poetische Schule um jenes ein Verdienst — trotz jeder Spielerey.

b) anstatt des starken Muths der — Uebermuth **).

Auch sehen wir hier das Gültige jener Ansicht: „*sibi res, non se subjicere rebus*; *totus si illabatus orbis, impavidum ferient ruinae*“ u. s. w. Wenn aber Jemand die heidnischen Tugenden die männlichen, und die christlichen — die weiblichen nennt: so dürften wir ihm, trotz einem gewissen Scheine, nicht beystimmen. Ja wer diesen Gedanken schlechthin aufstellt; der hat wohl, denke ich, den reinen und zugleich umfassenden Geist des Christenthums (selbst in seiner praktischen oder populären Darstellung) nicht ganz erkannt.

Vorausgesetzt nun, was die Tugend zunächst fodert, die Willensgüte und die entsprechende Fertigkeit; so bewegt sich dieselbe überall in diesen vier Angeln. Wo ist eine Tugend, welcher da irgend einer dieser Kardinal-Punkte gänzlich gebrechen dürfte? Tritt gleich dieser und jener nicht immer besonders hervor; so liegen sie doch jeder weitern Gestaltung der Einen Tugend zum Grunde. Und nur so mögen die Tugenden d. i. eine Vielheit solcher Art, in den äufsern Verhältnissen der Menschheit hervorgehen.

Anmerk. 1. Nach einer Aeufserung von Weiller verhält sich die Tugend zur Frömmigkeit wie die Blüthe zur Frucht. Und welches Verhältnifs findet sich wohl zwischen T. u. Fr. nach jenem Worte von Sailer: „Die Religion von der Moral ableiten wollen, heifst die Mutter von der Tochter ableiten wollen“? Allerdings befindet sich der, welcher schlechthin behauptet, dafs die Religion aus der Moral hervorgehe, auf einem Extreme, in

*) Wer eine weitere Ausführung wünscht, der vergleiche „Die Religionsphilosophie“ S. 240.

einem Irrthume. Allein 1) bildet nicht die Behauptung: „die Moral geht aus der Religion hervor," nach §. 8. u. w. das andere Extrem, wenn selbige eben so schlechthin aufgestellt wird? Und 2) was fodert die wissenschaftliche Darstellung, wenn nächst der Idee der Begriff auf seine Weise, d. i. unterscheidend, eintreten soll? Oder — eine Hauptfrage kehrt wieder —: woher sonst irgend eine mögliche Antwort auf jene Frage, was denn religiös oder göttlich sey, nicht nur gegen den Mysticismus (sofern die Mystik ungültig ist), die Schwärmerey, den Aberglauben u. s. w., sondern auch gegen die feinere, dogmatisirende Pfafferey?! M. vgl. über die Ansichten jener Männer: „Vern. u. Verst." Th. 2. S. 20 bis 43, und S, 284 bis 317. Noch lebt das Bewfstseyn in mir, wie ich, selbige prüfend, gerungen habe, weder dem Verdienste des Mitmenschen noch der Wahrheit und hiemit der Wissenschaft Etwas zu vergeben.

Anmerk. 2. Ein (sonst billiger) Reces. verwies mich auf das, was Garve in den Anmerk. zu seiner Uebers. von Cicero's B. L. d. Pfl. über die Kardinal-Tugenden der Alten sagt. Welchem philos. Schriftsteller dürfte, was über einen so wichtigen Gegenstand ein Garve sagt, fremd seyn? Oder wem könnte, was er von ihm gelesen hat, so leicht aus dem Gedächtnisse schwinden? Auch hat der Verf. schon anderswo, mehr als Einmal, gezeigt, wie hoch er G. als praktischen Philosophen (§. 7 u. 9. A. 2) schätze. Ja eben dort, in der 1t. Aufl., ist bemerkt: „wer die Geduld für die Tugend der Schaafe ausgeben möchte, der spielte nur mit dem Worte „Tugend"; und er las oder würdigte gewifs nicht die bekannte, treffliche Abhandlung unseres Garve, in dessen Schriften überall, wo er (wie meistens) in das Feld der Anwendung eingeht, der Geist ächter Moral sich trotz dem Mangelhaften seines Princips so schön, so rein und lichthell abbildet". So gehört besonders G. unter die Wolfianer, deren Sinn, nach jener Bemerkung von Fichte, besser als ihre Worte, oder als

sein Begriff, wo dieser eben theoretisch auftritt. (B. 1. S. 40 u. S. 299.) — Auch in jenen „Anmerk." zu Cic.'s etc. (B. 1 S. 60 u. f.) findet sich nun allerdings eine Fülle treffender Bemerkungen in Absicht auf das konkrete Leben. Aber was ich, nach meiner Ansicht, vermifste, ist eben, worauf es in meinem Versuche zuvörderst ankam: die Erfassung des Einen, rationellen Grundes, also die wissenschaftliche Ergründung und eine derselben entsprechende Bestimmung.

Anmerk. 3. Wenn der Verf. in seinem neuen Versuche, in Absicht der Kardinal-Tugenden, die religiöse und die ethische Ansicht verband; so schliefst sich dieses Verfahren an jene von Ans. der inneren Einheit des Sittl. etc. und von dem Einen wahren Grundsatze an. (§. 8 u. 28.) Aber diesem Versuche kam, so viele Recensionen auch die Schrift im Ganzen erhielt, überall kein prüfendes Wort zu. Dieses Umgehen kann wohl einem Schriftsteller, welcher zum Besten (zur Vervollkommnung) der Wissenschaft beytragen möchte, nicht willkommen seyn. Denn entweder sey keine Kritik, keine Recension, oder die Vorstellung des Anderen — von einem so wichtigen Gegenstande — hat Anspruch darauf, damit seine Ansicht, wenn sie richtig ist, zum Behufe des Bessern aufgenommen, oder, wenn sie irrig ist, zu demselben Zwecke berichtigt werde! Belehrung und dann eigene Berichtigung oder weitere Ausbildung ist daher jedem (nicht unwürdigen) Arbeiter in diesem Felde erwünscht. — Veranlafst durch jenes Stillschweigen bey einer Sache, die lange sein Nachdenken beschäftigt hatte, legte der Verf. daher seinen Versuch einem ehrwürdigen Manne, der als groſser Schriftsteller und Tiefdenker lange schon anerkannt ist, zur Prüfung vor; und derselbe fand diese Ansicht der Sache „geistreich." So viel hier anzuführen, mag dem Verf. (da der Gegenstand von so ausgezeichneter Wichtigkeit ist) erlaubt seyn, wenn auch nur, um eine desto schärfere Prüfung zu veranlassen. Freylich, man sieht wohl, wie auch der bekannte Parthey-

geist so Etwas ergreifen und zu seinem Zwecke benutzen kann. — Wenn übrigens der Verf. hier ausdrücklich einen neuen Versuch ankündigte, so ist es nur insofern, als überhaupt im Gebiete der eigentlichen Philosophie noch ein Neues vorkommen mag. Denn nach seiner Ansicht ist ja in demselben überall keine absolute Neuheit, sondern nur weitere Ergründung, nähere Bestimmung u. s. w. möglich. Diefs folget, denke ich, aus dem Axiom, das bey jedem weitern Nachdenken mir sich völliger bewährt: dafs die Philosophie mit der höheren Bildung der Menschheit durch ein inneres Band verknüpft, also überall kein Vollendetes, sondern (wo sie wahrhaft ist) ein stets Fortschreitendes sey. — Und:

Anmerk. 4. Ein idealistischer Schriftsteller, der besonders das Poetische mit dem Spekulativen zu verbinden strebte, hat auch über die Kardinal-Tug. „philosophirt", und hierüber folgende Grundansicht aufgestellt: „Es sind vier Grundkräfte des Geistes: Verstand, Wille, Einbildungskraft und Vernunft". (Welch' eine — unphilosophische — Stellung!) „Daher sind anch die ursprünglichen Tugenden des Menschen (!) vierfach:

1(die objektive (?), theoretische (?) Tugend ist die Verständigkeit;

2) die snbjektive (!), eigentlich praktische ist die Güte, das Wohlwollen" — man erinnere sich des Obigen: S. 221! — „als Muth im energischen Handeln sich darstellend;

3) die äufsere Einstimmung der Güte mit der Verständigkeit ist die Gerechtigkeit; und

4) die ideale Einheit aller Tugenden, die Tngend aller Tugend, oder die verklärte Tugend, das reine Leben in der Tugend und (?) Geistigkeit, das sich selbst (?) verklärende Streben nach dem Unendlichen ist die Weisheit". (Davon nachher!)

So lautet dieser neue spekulative Versuch! Abgesehen von den vielen Worten unter Nro. 4.; so dringt sich gegen jeden Punkt, nach dem Obigen, mehr als Eine Erinnerung auf. Unter Nro. 1. erscheint sogar — trotz allem sonst

herrschenden Gerede gegen den Verstand und die Reflexion — jene Leibnitz-Wolfische Reflexionsansicht, welche den Verstand obenan setzt: und in welcher Gestalt, mit welcher neu-scholastischen Umgebung muſs hier die „Tugend" auftreten!

§. 46.

Die Tugend in Bezug auf die Materie betrachtet. — Häusliche, bürgerliche und nationelle Tugenden.

Indem wir den Blick ferner auf das Aeuſsere richten, begegnen uns „die Tugenden": diese Vielheit im Kreise desselben, so wie der (wahrhaft) gute Wille fortwährend auf selbiges einwirkt.

Aber daſs ja bey dem Blick auf das Aeuſsere der innere Grund nimmermehr aus den Augen schwinde! Leicht greifet auch von dieser Seite die Empirie vor. Keiner Fertigkeit, keiner Ausbildung, Geschicklichkeit u. s. f. gebühret der Name „Tugend", wenn jene Grundlage des Willens fehlt. Und wie jedem Worte, das zur Bezeichnung, des (absolut) Höhern bestimmt ist, so gebührt auch dem W. Tug. eine gewisse Zartheit, im Gebrauche desselben. Also immer dringe das sittliche Merkmal vor! Wird z. B. behauptet: „die Tugend ist Sache des Geschmacks"; so muſs der Geschmack selber zuvörderst sittlich, d. i. durch jene Richtung oder Thätigkeit des Willens, bestimmt seyn: §. 15 u. 30. Zugleich ergiebt sich das Nähere: a) nicht das Gute im Anfange, wie sich die Achtung darauf bezieht, sondern b) das Gute im Fortgange, wie sich damit die Liebe einfindet, ist Sache des „Geschmacks" nach dieser Ansicht: §. 24.

Nur soll die Erklärung nach dem Freyheitsbegriffe jene idealische Bestimmung, vermöge wel-

cher das Eine Absolute und hiemii das Eine Gute erscheinet, nicht aufheben. Der Geist der Tugend soll, in seinem innern Verbande mit dem Geiste der Wahrheit, stets wiederum hervortreten. So zeigt sich eben der himmlische oder göttliche Charakter (die „Dignität") der Tugend; und es gilt: wie Ein Gott, so Eine Tugend! Indem wir sodann im Kreise der Wissenschaft die Vernunft aufführen, wird die menschliche von der göttlichen keineswegs getrennt. Daher kann zugleich gesetzt werden, dafs die Tugend sich überall finde, wo die Vernunft oder die Menschheit (in diesem Sinne) wirklich und im höheren Grade entwickelt ist.

„Wenn aber die Tugend Eine ist, woher dann jene Vielheit? — Wie sich die Pflicht zu deu Pflichten gestaltet, so die Tugend zu den Tugenden (§. 38.); oder, um das unentbehrliche Schulwort zu gebrauchen: der Form nach giebt es Eine, der Materie nach mehrere!

Nothwendig kommen daher die besondern Pflichten in der Gestalt so vieler Tugenden wieder. Und wem diese Ansicht der Sache nicht einleuchtet oder nicht gefällt; der sehe wohl zu, ob er den Tugendbegriff in seinem Verbande mit dem Pfliehtbegriffe recht oder ganz erfafst habe! (§. 63.) Der Unterschied, worauf es zugleich ankommt, ist nur folgender:

I. kommt z. B. die Gerechtigkeit, die Gütigkeit etc. als Pflicht in Betracht; so wird der Blick auf das verpflichtende Objekt, das metephysische, und dann auf das von dem Verpflichteten zu leistende physische Objekt besonders hingerichtet (§. 38.);

II. wird hingegen die Gerechtigkeit etc. als Tugend betrachtet, so fällt der Blick vornehmlich auf das Subjekt, wie solchem der gute Wille

nebst der entsprechenden Fertigkeit einwohnt: und eine besondere Rücksicht auf das Aeufsere, Physische, ist dabey nur insofern, als die Tugend, im Unterschiede von der Sittlichkeit, Gesinnung und That (§. 26. n. 32.) umfasset.

Eben weil die Tugend von der sittlichen Gesinnung ausgeht, darf einer jeden Geneigtheit oder Fertigkeit, die sich auf das Physische und hiemit auf das Aeufsere bezieht, dasselbe Beywort nicht fehlen, wenn sie als Tugend erkannt werden soll. Daher 1) der sittlich bestimmte Fleifs, die sittlich geordnete Arbeitsamkeit u. s. w., in Bezug auf das Aeufsere, wie eben darin auch der Eigennutz, der unsittliche Wille die bedingten Kräfte anstrengen kann. Aber so, als Tugend betrachtet, steht die Arbeitsamkeit der Trägheit in jeder Gestalt entgegen. Wenn neuerlich die Idealistik den „Müssiggang" (insbesondere des „Mönchs") nach einer ästhetischen Ausschmückung „heilig" nannte, oder sonst die „göttliche Faulheit" aufführte: so zeiget sich, würdiget man je diese Spielerey eines ernstlichen Blicks, auch darin etwas Wahres, nämlich im Gegensatze mit der Leidenschaftlichkeit oder mit der Dürftigkeit, mit dem Thätigkeitstriebe, der sich in fruchtlosen Versuchen aufzehrt. In diesem Gegensatze erscheint ja auch das Wahre derjenigen Mystik, die sich besonders zum Quietismus gestaltete, zumal bey einem Rückblicke auf das, was von der Demuth und Geduld vorhin gesagt ward, selbst aus dem höhern, idealischen Gesichtspunkte. Aber wie diese Mystik zu einer Art von Theorie sich ausbildete und, mit jener Idealistik verbunden, selbst in dem bekannten neumodischen Kleide hervorging: so hebt sie mit der Selbsthätigkeit auch jede Berufsthätigkeit und hiemit jede Tugend auf, nämlich wo sie kon-

sequent eintritt und fortgehet. — Wenn übrigens Erschlaffung und Ueberspannung die Extreme bilden; so erscheint die Tugend hier wiederum als das Mittelmafs, nach jenem Aristotelischen Grundsatze. — Daher 2) die sittliche Mäfsigung, im Unterschiede von jener, welche der raffinirende Eigennutz selbst erzeugen und, bis zu einem gewissen Zeitpunkte, behaupten mag. Die ächte Mäfsigung bildet sich, nach dem bekannten Verbande zwischen Geist und Körper, zur schönen Harmonie (σωφροσύνη) und selbst zur sittlichen Grazie (Χαρις) fort. So erscheint, auf diesem Wege der Fortbildung, die Anmuth sowohl als die Würde im Kreise der Tugend. — Wer denket hiebey nicht an Schiller, den Unvergefslichen? — Schlechthin ohne Würde kann die Anmuth nicht seyn; und nur ein Gradunterschied darf in Bezug auf beyde zwischen der männlichen und weiblichen Tugend gesetzt werden. Da übrigens der Geschlechtstrieb nicht so, wie andere Triebe, das Leben umfafst, aber gleichwohl an sich so ausgezeichnet oder bedeutend (§. 43.) ist: so bildete sich für die Tugend, welche sich darauf bezieht, ein eigenes Wort. Daher die Abtheilung der sittlichen Mäfsigung in die sittl. Mäfsigkeit und Keuschheit. Nur dieses Wort bedarf, recht verstanden und an diesem Orte, keines Beyworts. Erst bey einem weitern Blicke ergiebt sich die vorehliche und die ehliche Keuschheit, obwohl in Rücksicht auf Solche, welchen der Ehestand ganz versagt wird, das Beywort aufserehlich passender seyn mag. — Bey dem Genusse sowohl als dem Nichtgenusse ist hier die sittliche Beschränkung des Geschlechtstriebs, also — vorausgesetzt jene 2 Bestandtheile auf Seite des Subjekts — die Tug. Keuschheit. Warum aber diese vorzugsweise „die Tugend des Weibes" genannt wer-

den möge, erhellt schon aus dem Obigen (§. 43.). Aus demselben Grunde stammt, mit solcher Auszeichnung, „die jungfräuliche Keuschheit"; ein Beywort, das übrigens schon öfters auf den Jüngling übertragen ward, in Ermangelung eines andern, da man das gedachte „vorehlich" — theils wegen des bemerkten Umstands, theils wegen jenes mönchischen Misbegriffs — nicht gebrauchen wollte oder konnte. Auch giebt es bekanntlich ein Erröthen, welches den Jüngling sowohl als die Jungfrau schön kleidet, und das wohl auch überhaupt die „Leibfarbe der Tugend" genannt werden mag. Aber ein Unterschied, welcher zumal weiterhin sich entwickelt, ist dabey nicht zu übersehen. So ist das schöne, holde Erröthen vorzugsweise Erscheinung (Ausdruck) der weiblichen Tugend; so wird eben diese in gleicher Hinsicht mit der „Unschuld" besonders zusammengefafst (§. 17.). Wo eine gewisse Aufklärerey oder Sophisterey das „*Naturalia non sunt turpia*" etc. — also Etwas, das nur im Felde der empirischen Wissenschaft an seinem Orte gültig ist — in den Kreis des Lebens und selbst in den Mund der Frauen überträgt: da ist er sicherlich entflohen, jener Geist (Engel) der Unschuld und Tugend. Was aber zugleich für den besagten Einheitspuukt der vorehlichen und der ehlichen Keuschheit zeuget; diefs ist der besagte Umstand, dafs die würdige Gattin sowohl als die Jungfrau erröthet. So wenig entflieht die holde Scham mit dem Eintritte dessen, wozu die Liebe führt! (§. 43.)

Ferner soll in dem weiteren Kreise, wo der Mensch den Menschen berührt, 1) die Gerechtigkeit nimmer mit der blofsen Rechtlichkeit verwechselt werden. Denn als Tugend soll jene hier auftreten. Aber dann ist auch die Setzung nicht

gültig: „Tugend und Gerechtigkeit", oder umgekehrt! — Und 2) der blofsen Gütigkeit, dem natürlichen Wohlwollen, wie eine feinere Sinnlichkeit damit spielen kann, komme der Name „Tugend, Liebe, Humanität" nimmermehr zu! Wenn hingegen bey dem Geiste derjenigen Gütigkeit, welche des schönen Namens werth ist, noch eine gewisse Härte oder Derbheit nächst dem geraden, biedern Wesen (zufolge einer sonst besonders kräftigen und starken Natur) sich einfindet; so wird vermöge des Fortgangs die ächte Milderung, keine Larve von „Bonhomie", eintreten: selbst die Feinheit, die schönere Art, wie man giebt oder wohlthut, wird hinzukommen. Und wie schön verbessert oder vergütet in einem solchen Falle der Geist nicht selten die Form! —

Mit der Gerectigkeit tritt besonders die Wahrhaftigkeit hervor; und indem sich die Gütigkeit bald da bald dort anschliefst, kommt eine Reihe schöner Tugenden in ihrem Gefolge: Aufrichtigkeit, Redlichkeit, Ehrlichkett, Geradheit, Offenherzigkeit, Freymüthigkeit, Zuverläfsigkeit, Biedersinn, Treue in Wort und That etc. So sprechend, so mannigfaltig hat das Wesen der Tugend auch in unserer Sprache sich ausgeprägt! (Wie mag sich wohl diese Erscheinung Jemand erklären, dem die Tugend nach einem bekannten, französischen Systeme nichts weiter ist, als — ein Wort, ein Kind der Angewöhnung, oder die „Politik der Schwachen"?!)

Noch mag hier bemerkt werden: die Redlichkeit steht besonders der Falschheit entgegen; die Freymüthigkeit entfernt sich eben so weit von der Frechheit als von der Feigheit: und wie die Offenherzigkeit neben der Verschwiegenheit, oder diese

neben jener, als „Tugend" erscheinen könne, wird schon aus dem Obigen klar. (§. 42.)

Im engern, häuslichen Kreise kann sich die Menschenliebe, verknüpft durch das gedachte (§. 40.) innere Band mit der Gottesliebe, um so mehr in einen Kranz schöner Tugenden ausbilden, je mehr Anlafs und Stoff zur „Uebung" oder „Ausübung der Tugend" hier gegeben ist.

Alles, was vorhin unter dem Namen Pflicht im ehelichen Verhältnisse aufgestellt ward, kehret demnach hier als „Tugend" wieder, indem wir den Menschen als Subjekt, heisse er Gatte oder Gattin etc., auf die besagte Art besonders oder zugleich erfassen. Die Grundlage ist immer die Liebe 1) im Gegensatze mit der Wollust, und 2) mit jeder unsittlichen Neigung in Absicht auf die Kinder. Besonders hier entwickeln sich die Kardinal-Tugenden „Demuth" etc.: wie glänzen da im äufseren Kreise Geduld und Starkmuth! Und wie schön finden sich hiebey die Arbeitsamkeit und Sparsamkeit (Häuslichkeit) ein!

So erscheinen die häuslichen Tugenden und ihre Folge, die häusliche Glückseligkeit, vorausgesetzt was von Seite des Glücks erfodert wird, wie dieses bereits hier sich einfinden und an die Seligkeit anschliefsen kann! (§. 29.) Und wer sagt oder denkt wohl so schlechthin: „Nichts weiter, als ein schöner Traum!"? Man fodere von dem Menschen die Tugend, nicht die Vollkommenheit: und Ein Beyspiel, Ein Fall, der uns dieses Familienbild darstellt, beweiset mehr, als Hunderte, welche das Gegentheil aufzeigen! Denn wir befinden uns hier nicht im Gebiete der Physik, wo die Mehrzahl von Seite dessen, was ist, entscheidet,

— Die Sophistik wirkt, in der leichten Weise der Sophisterey, vielleicht nirgends so verderblich, als indem sie die Ehe zu der Zielscheibe ihres Spottes macht, auf die Ehe bald mit dieser bald mit jener Wendung, Anekdote u. s. f. Schatten wirft *). Und wo selbst unter dem Vorwande „höherer Bildung“ mit der Ehe praktisch gespielt wird; wo selbst das kräftige deutsche Wort „Ehebruch“ bereits nichts weiter ist, als ein leerer Schall; und wo von den sogen. Eheleuten ein neuer Bund — zum Behufe der ungestörten Ausschweifung auf jeder Seite geschlossen wird, im Namen einer sogen. „Freundschaft“ und Vernünftigkeit („Vernunft annehmen“!), so dafs aus solcher Praxis eine Art von gesellschaftlicher Theorie entsteht, die hinwieder zur weitern Verbreitung der erstern mächtig beyträgt: da frifst ohne Zweifel der Krebs am Herzen des Staats! — Nein, nur das ordentliche Familienleben ist die Grundlage eines wohlgeordneten Staates. Ein solches Leben beruhet aber auf der Sittlichkeit, der Tugend, nicht blofs auf der blofsen Klugheit, wie auch der sogen. Staat, losgerissen von dem kirchlichen Institut', selbige **) betreiben mag.

*) Leider auch in diesem und jenem vielgelesenen deutschen Blatte, besonders im „Morgenblatt für gebildete (!) Stände“ — in den Beyträgen eines Mannes, dessen Talenten und Kenntnissen man fürwahr auch in dieser Hinsicht eine schönere Richtung („Tendenz“) wünschen dürfte. — Möge die Feuertaufe, die neuerlich über Deutschland erging, auch von dieser Seite Besseres herbeyführen!

**) Ein Rec. in der A. L. Z. hat so eben einem Süddeutschen — nicht mir — gesagt: „selbige sey ein Sprachfehler, ein bayerischer Provinzialismus“. Nein! Sondern selber, selbe etc. ist ein Provinc., und darum ungültig, weil wir anstatt selbst auch selber sprechen und

Eben aus dem Schoofse des Familienlebens entwickeln sich die bürgerlichen Tugenden. — Dieser Satz schliefst aber diejenigen nicht aus, welchen dieser Stand ohne ihre Schuld nicht zukam. Nur die „Hagestolzen" sind der „Bürgertugend" nicht empfänglich. — Auch ist es erfreulich, dafs neuerlich „die Tugend" in solchen Schriften, die im Namen des Staats (da und dort) ausgingen, öfters vorkam, besonders in Verbindung mit dem „Verdienste". Zwar die Setzung, „Tugend und Verdienst" würde, zumal abwechselnd mit der: „Verd. und T.", wenigstens einen Mangel an wissenschaftlicher Einsicht verrathen. Allein der sittliche und folglich idealische (reinmenschliche) Sinn spräche dennoch im gesetzten Falle unverkennbar hervor. Indessen, wie kommt denn das Wort „Tugend" oder „Tugenden" *) in die Feder, in den Mund des Staatsmannes? Allerdings kann er davon nur sprechen, wenn er dasjenige Institut, dessen Aufgabe eigentlich die Beförderung der Sittlichkeit ist, wahrhaft voraussetzt: so spricht er dann zugleich als wahrhaft gebildeter Mann und hiemit als Philosoph. (§. 37.) Und gegen die schimmernde Ge-

schreiben dürfen. Selbiger etc. findet man hingegen bey Tetens, Pörschke, selbst bey Mendelssohn und (auch neuerlich) bey wie vielen Andern, die als gute Schriftsteller anerkannt sind! Ja, ist das Wort nicht wohl tauglich, als Abwechselung mit derselbe etc., insbesondere zum Behufe des Wohllauts?

*) Ein neuer Polizey-Lehrer wollte die Tugend auf das innere, und die Tugenden auf das äufsere Gebiet der Freyheit beziehen, so dafs bey letzteren die Sittlichkeit nicht in Betracht käme. Als stammten nicht die Tugenden von der Tugend ab, und als könnte jenes Wort gebraucht werden, wo der Geist aller Tugend, die sittliche Gesinnung, fehlt!

meinheit, welche den Geschäftsmann von dem Menschen trennt, klingt jene Sprache trefflich, vielleicht gar wie eine Naivetät. Freylich wenn der Jurist auch als Staatsmann die Tugend, in ihrem inneren Bunde mit dem Verdienste, nur von der materiellen Seite ergreifen, und folglich nur das Verständige, wie es irgend einem Physischen dienen kann, untet jenem Worte auffassen wollte: dann würde damit nur gespielt, dann wäre höchstens der Verdienst, nicht das Verd., anerkannt. Denn ein Arbeiter dieser Art stehet, wie ausgezeichnet er auch dem Grade nach sey, mit dem — „Holzhacker" auf Einer Linie: und welchen Werth hat das Talent, selbst das gröſste und mit einer Fülle empirischer Kenntnisse ausgerüstete, ohne die sittliche Grundlage?? (§. 15. u. a.) Man sieht, welche Miſsgriffe bey einer bekannten Auszeichnung da, wo der Staat sich von der Kirche getrennt hätte, erfolgen müſsten: und auch so Etwas würde sicherlich dem Griffel der Geschichte nicht entgehen. So entscheidet hier wieder die Wissenschaft an ihrem Orte: §. 43. vgl. mit §. 26.

Was endlich die „National-Tugenden" betrifft: so möge ja irgend eine Eigenheit, welche von dem „Klima", dem „Temperamente" u. s. w. herrührt, nimmermehr eine Tugend genannt werden, sey auch ein Legales, das dem Leibe der Tug. entspricht, dabey unverkennbar! Sonst wird man zu der Gemeinheit: „ländlich sittlich" fortgetrieben, und ergriffen von der Zweifeley, welche über dem Mannigfaltigen die Einheit verlor. Nein, das Eine, was den Menschen adelt, macht sich überall geltend, wo sonst die Menschheit sich entwickeln konnte: und das ist eben für den Beobachter im Reiche der

M. so erfreulich, dafs die Eine Tugend unter allen Völkern und zu allen Zeiten so unverkennbar in allen ihren Gestalten, trotz jeder Farbe von Seiten natioreller Gebräuche und Sitten, sich offenbarte. Darum besonders ist ein Tukydides, ein Tacitus so ergreifend. Stellt uns aber ein Skeptiker von diesem und jenem Volke Widerstreitendes auf; so ist die Frage: 1) ob die „Thatsachen", die angeblichen, volle historische Richtigkeit haben; und 2) ob den Menschen, von welchen die Rede ist, die Bedingung des Anfangs aller höhern Bildung schon gegeben war? — §. 17. — Trotz der materiellen Verschiedenheit, trotz dem Mifsgriffe im Aeufseren, zeiget sich wohl auch eine auffallende Einheit der Form oder dem Geiste nach. Wenn aber die neue (poetisch-spekulative) Lehre, sprechend von dem universellen Leben, selbst in der sogen. babylonischen Fülle (d. i. in der vollen Ausschweifung) eine besondere Erscheinung des Einen Lebens der Menschheit und hiemit eine Nationaltugend erblickt: wie stimmt dann wohl hiezu „die Weisheit", jene „Tugend aller Tugend"?

Noch fodert die Weisheit, das Höchste der ethischen Lehre, eine besondere Darstellung. Und selbige mag uns dann zu dem Punkte, von dem wir ausgingen, zurückführen.

Anmerk. 1. Soll man die Moralität den Geist — und die Legalität den Körper der Tugend nennen? Allerdings mag diese Rede Statt finden. Aber den Witz, welcher überdiefs eine „Seele der Tugend" aufführt, und selbige in die „Einheit des Willens mit Gott" setzet, müssen wir abweisen. Denn wo jener „Geist" ist, da findet sich ja diese Einheit bereits, wenn die Religion ihrem Wesen nach, nicht von Seite der (dieser und jener) Form, betrachtet wird. — Auf die innere Einheit des Sittlichen

und Religiösen nach §. 8. weiset auch der Ausdruck: die Vernunft ist das Vermögen etc. (§. 13.), sofern das Eine, was vernommen wird, über dem Menschen ist u. s. w. (§. 18.) — Nur auf dem praktischen Reflexionspunkte, wo der kindliche Aufblick zu Gott besonders hervorgehet, erscheint auch an der Vorstellung: „die Seele" etc., ein Wahres, das so wichtig als gültig ist. Sonst aber, nach der wissenschaftlichen Strenge aufgefafst, fällt diese Vorstellung mit jenem Princip: „unterwirf den Körper dem Geiste, und den Geist Gott" (B. 1 S. 360), — ganz zusammen, so wie selbige eben daraus hervorging, oder von dem nämlichen Schriftsteller herrührt. Also vermöge der Konsequenz würde „die Seele" den „Geist" aufheben. Auf solche Art hob der bekannte Schellingsche Kommentator die Moralität, mit der der Legalität sie verwechselnd, geradezu auf, indem er sprach: „Religiösität ist der Geist, und Moralität der Körper der Tugend". Denn offenbar fällt sonach das „Moralische" mit dem Bedingten, „Physischen" etc. zusammen, d. h. es verschwindet! (B. 1, S. 140)

Anmerk. 2. Der „Charakter", mit dem Beyworte „sittlich", hat sich auf diesem Wege der Kultur in unserer Sprache besonders festgesetzt. Daher insbesondere „der reine und feste Charakter": man sieht, dafs und wie der reine Ch. dem ersten Theile der Tugend, und der feste dem anderen (nach §. 63.) entspricht. Aber kann wohl „der religöse Charakter" so schlechthin — wie es neuerlich da und dort, selbst in philosophischen Schriften, Ton ward — über den moralischen gesetzt werden? Man vergesse nicht, was in dieser Hinsicht selbst über den Stoiker, der nicht heuchelte, bemerkt ward! (B. 1, S. 205.)

Anmerk. 3. Während neuerlich die Rede vom „Verdienste" etc. und besonders von dem „Verdienst-Orden" sehr oft erscholl, sprach auf der anderen Seite wieder jene mystische Theologie, welche dem Menschen, was er auch thue, das „Verdienst" schlechthin abspricht,

nur Gott dasselbe zueignend. Allerdings, 1) nach der Idee, wenn sie vortritt als solche, das Ideal oder Objekt *in sensu eminenti* darstellend, — fällt alles Verdienst auf Gott zurück, zumal wie da mit der Möglichkeit die Wirklichkeit zusammengefafst wird: §. 6. u. 17.; allein 2) nach dem Begriffe der Freyheit, wie derselbe nur den Menschen, im Vergleiche mit dem blofsen Naturdinge, als freyshätiges Wesen darstellt, — kommt ihm das Verdienst etc. wahrhaft zu, nämlich wenn er sittlich, würdig u. s. f. ist: §. 26. Wohl ist also hier eine besondere Aufmerksamkeit nöthig. Wenn aber auf Seite des Theologen, des Geistlichen, eine besondere Gefahr obwaltet, auf das mystische oder, was hier Eines ist, idealistische Extrem zu gerathen: so findet sich auf Seite des Juristen, des Staatsmannes, jene Gefahr, die Thätigkeit des Menschen nur im Aeufsern, und hiemit die Tugend sowohl als das Verdienst (zumal in der Gestalt jener Vielheit: Tugenden etc.) nur von der mateaiellen Seite aufzufassen, während das Sinnliche zunächst von dem Verständigen (dem Talente, den Kenntnissen als solchen u. s. w.) verdeckt oder dadurch gesteigert ist. Was mufs aber da erfolgen, wo eine solche Theorie praktisch wird? Und gesetzt, man zeichne nun irgend ein Bedingtes, das in seiner Art hervorglänzte, aus: zu welchem bittern Sarkasm kann dadurch selbst der gemeine, aber sonst gesunde, Verstand gereizt werden, ja wie leicht kann z. B. die Rede, die sarkastische, hervorbrechen: „dafs N. N. ein geschickter Mann ist, wufste ich lange; dafs er aber auch ein tugendhafter Mann ist, habe ich so eben erst erfahren!" — Was diesen Mifsgriff begünstigt, ist die Sprache jenes ästhetisirenden Naturalismus, welcher die „Tugenden" geradezu als Gaben der Natur (wie jener Mysticismus als Gaben der Gottheit) vorstellt. Diese Sprache begegnet mir eben wieder in einer berühmten deutschen Zeitscheift, in einem Aufsatze, welcher den Titel führt: „Wer ist ein grofser Mann?" Schlechthin als Auszeichnung von Seite der Natur werden hier die Tugenden, ohne die kein grofser

M. seyn könne, aufgeführt; und so erscheint natürlich der Günstling der Natur (der Gottheit?) auf der einen Seite, wie das Stiefkind etc. auf der anderen: §. 15. So mächtig wirkt noch auf deutschem Boden — außer dem Intellektualismus, welcher den Verstand über den Willen setzt, und daher die „geistige" d. h. die verständige, „Bildung" vor der „sittlichen" aufführt — auch jene auf dem Felde der Ethik physisch spielende Aesthetik, nach einem (sonst) großen deutschen Schriftsteller! M. vergl. B. 1. S. 155.

Anmerk. 4. Der Begriff von dem *Laster* mag nach der Analogie mit jenem von der Tugend leicht bestimmt werden. Auch in dem Laster unterscheiden wir demnach zwey Bestandtheile: 1) die Bosheit des Willens wenn dieses Wort hier uns erlaubt wird — §. 26, A. 3. —, und 2) die entsprechende, d. i. die böse Fertigkeit, Gewohnheit u. s. w. Daher entspricht a) die *Bekehrung* dem 1t. Theile der Tugend, wo dann eben die „sittliche Revolution" besonders treffend erscheint; und b) die *Besserung* dem 2t. Th. der T., so daß dieselbe zunächst nicht als sittl. Evolution, sondern als s. Reformation erkannt werden mag: gleichwie die bösen Fertigkeiten nicht mit Einem Male in den Menschen, den lasterhaften, hineinkamen; so können sie nun auch keineswegs mit Einem Male herausgebracht (aufgehoben) werden! Dieser Punkt ist sehr wichtig, nicht allein gegen die Pfafferey, welche mit „Ablässen" spielte, oder auch jenes christ. Wort: „Wem ihr die Sünden vergebet" etc. praktisch mißbrauchte; sondern auch gegen jene dogmatisirende Mystik, welche eine „Umschaffung" behauptete, wodurch die gute Fertigkeit wie durch Einen Schlag gesetzt werden sollte. — *Buße* oder *Sinnesänderung* mag übrigens, in der bekannten, praktischen Sprache, beyde (die Bek. u. d. Bess.) umfassen. Und mit der Bekehrung ist die *Reue* zunächst innerlich verknüpft. Aber diese ist als solche „übernatürlich" (d. h. sittlich, nach dem gedachten Verbande des Sittlichen mit dem Religiösen), vorausgesetzt, daß man die Reue von dem

„Verdrufs", welchen die durch ihr eigenes Unwesen gekränkte oder gefährdete Selbstsucht erzeugt, wohl unterscheide. Der Schmerz allein mag in den „übernatürlichen" und „natürlichen" (sittl. u. sinnl., uneigennützigen und eigennütz. etc.) abgetheilt werden. Und verwerflich ist auch „die vollkommene und unvollkommene Reue": denn nichts Menschliches ist vollkommen! Wohl aber können und müssen wir auch in der ächten, wahren Reue einen Grad annehmen. — Wer überdiefs auf das Wohlseyn als solches ausgeht, oder das blofse Uebel fürchtet, wenn auch in die andere Welt (in eine andere „Region des Universums) dasselbe verlegend: dem schwebet ja weder die „Hölle" noch der „Himmel" im reinchristlichen Sinne des Wortes vor. (§. 29.) Welche grobe Mifsgriffe, ja welche heidnische Vorstellungen herrschen da noch in so manchen, auch neuern, „Katechismen" etc., die sich mit hoher Miene als christlich und christ-katholisch ankündigen? Ja wo ist einer, in dem jene theologischen Gespenster ganz verschwunden sind? So eingewurzelt ist der Eudämonismus, gegen den schon der fromme und edle Fenelon so muthig sich erhob! (B. 1, S. 348) Und sey auch, wo sonst ein besserer Geist herrschet, manches Wort dieser Art milder zu deuten: so ist doch zugleich wohl zu bemerken, wie stark der irrige Buchstabe, welcher früh sich einsenket, und einen so weiten Bezirk hat, wirken könne. — Ferner: die „Untugend" ist eine blofse Negation der T., und kann auch mit der blofsen „Illegalität" zusammenfallen. Die „Sünde" aber ist als solche, obwohl sich dabey eine Beziehung auf das Aeufsere findet, unsittlich und insofern ganz Eins mit der Unsittlichkeit. Der Mangel einer alten Sprache giebt kein Gesetz. Diese Bedeutung findet und bewährt sich nun einmal in der unsrigen überall, wo mit dem Worte nicht mystisch (wie neuerlich wieder zum Behufe der sogen. „Erbsünde") oder naturalistisch gespielt wird: und das ärgste Spiel dieser Art treibt freylich der glänzende Weltling, indem er die grobe Ausschweifung, den Ehebruch etc. „die

galante Sünde" nennt, wenn auch in Verbindung mit der „galanten (?) Krankheit", d. i. jener zerstörenden Seuche. — Jener Bedeutung entspricht auch die „Sündhaftigkeit" = „Lasterhaftigkeit", so recht im Gegensatze mit der Tugendhaftigkeit. — Auch diese kräftigen oder, wenn man will, schweren Worte sprechen für den sittlichen Geist unserer Sprache. — Der „Fehler" gehört also mit der Sünde nicht in Eine Kategorie, da und sofern derselbe auch in der unverschuldeten Schwäche und in dem unüberwindlichen Irrthume vorkommt. (§. 34. u. 35.) Auch verstattet die Sünde nicht, wie das „Vergehen" und „Verbrechen", die juridische Ansicht. — Und:

Anmerk. 5. Die Lehre von den „*Tugendmitteln*", so wie selbige besonders auf die Uebung in Absicht des 2t. Theils der Tugend ausgehet, bleibt hier der Ascetik und hiemit der angewandten Moral überlassen. So viel hier nöthig oder zweckmäſsig seyn mag, dürfte leicht aus dem Obigen gefolgert werden. — Im 4t. B. von Reinhard's Syst. d. chr. Moral findet sich eine Fülle trefflicher Gedanken über diesen Gegenstand: wie da Einsamkeit und Gesellschaft, Gebet, Betrachtung der Natur, Umgang, Lektüre u. s. w. als Mittel der Tugend zu betrachten und zu behandeln sind.

Vierter Abschnitt:

die

Lehre von der Weisheit.

§. 47.

Unterschied und Zusammenhang zwischen Tugend und Weisheit, — Welches sind die Bestandtheile der letztern?

Auch über diesen Gegenstand dürfen wir uns, nach dem Vorhergehenden, etwas kürzer fassen, zumal da und sofern die Weisheit mit der Tugend zusammenhängt. Also von der „Klugheitslehre", wie solche der angewandten oder praktischen Moral angehört, kann hier keine Rede seyn. Sondern unsere Aufgabe ist hier — mi Felde der Moraltheorie, in diesem Zweige der theoretishen oder wissenschaftlichen Philosophie (§. 7. u. 9. A. 3.) — bloſs die Aufstellung des reinen und vollständigen Begriffs von der Weisheit, als dem Höchsten, was die Ethik oder Moralphilosophie als Wissenschaft zum Gegenstande ihrer Betrachtung machen kann. (B. I, S. 100) Absichtlich weisen wir noch einmal auf diese Ansicht der theoret. Ph. zurück, da selbiger jene Reflexionsansicht: „theoret. und prakt. Ph." noch so mächtig, ja selbst mechanisch entgegensteht, nach dem bekannten Gange der wissenschaftlichen Bildung in Deutschland. Sogar da, wo sonst die tiefere Einsicht eben nicht fehlt, dringt sich diese Ans. wiederum auf, z. B.: „die thoretische Philosophie hat das Wissen, die prak-

tische das Wollen zum Gegenstande". Als käme es bey dem Wissen, wenn nicht bloſse Logik hervorkommen soll, nicht zuerst auf den Stoff an! (§. 1.) Und als gäbe es in Absicht des Wollens, des Moralischen etc. kein Wissen, als müſsten wir nicht die Sittlichkeit, Tugend und Weisheit von der bloſsen Klugheit sowohl als von dem Laster bestimmt und zwar mit objektiver Gewiſsheit unterscheiden, so wie uns das „Objektive" keineswegs zuerst im „Aeuſsern, Körperlichen" u. dgl. erscheint!

Zuvörderst müssen wir hier jenen Intellektualismus abweisen, der auf deutschem Boden von mehr als Einer Seite so mächtig gewirkt hat und noch immer nachwirkt. Denn auch in die Lehre von der Weisheit hat selbiger eingegriffen. Da heiſst die Weisheit geradezu „Einsicht", ja nichts weiter als Einsicht, obwohl etwa eine gesteigerte. Bey mehr als Einem verdienten philos. Schriftsteller (insbesondere bey dem neuen Kritiker) ist mir noch letzhin diese Erklärung begegnet. Daher auch die Setzung:

„Weisheit und Tugend".

So wurde die Weish. mit der Wissenschaft verwechselt; denn nur die Setzung: „Wissenschaft und Tugend", mag (indem oder wo man eben pädagogisch aufsteigt) Statt finden.

Allerdings geht in der Weisheit, so wie man selbige mit der Tugend vergleicht, die Einsicht besonders hervor. Allein die bloſse Eins. giebt, wie sehr man sie auch steigere, nimmermehr die Weisheit. Die tiefere Bestimmung, welche von der Idee ausgehet, hat sich da wieder im Kreise des Lebens unter den wahrhaft Gebildeten bereits geltend gemacht, während im Gebiete der Wissenschaft noch bey so manchem „Philosophen von Profession" oder „vom Fache" der Begriff und hiemit

jene Intellektual-Ansicht vorherrschet. (B. 1 S. 45 u. w.) Welcher Gebildete unterscheidet nicht den Weisen vom Wisser, d. i. von dem Wissenden als solchem, zumal wie dieser mit dem blofs Klugen und dann mit dem „klugen Kopfe" zusammenfällt?! Der Weise ist demnach zuvörderst ein Guter, d. h. ein Sittlicher, ein Tugendhafter; und es gilt wiederum jener Ausspruch der Logik in solchem Dienste der Metaphysik: der Weise ist jedesmal ein Guter etc., aber nicht umgekehrt! — Betrachten wir dann ferner nach §. 32. u. w. die Einsicht im Kreise des äufseren Handelns; so begegnet uns die Klugheit, eine Tochter des Verstandes in Verbindung mit den Sinnen: und es zeigt sich der kluge, der verständige Mann! Schon das Reinere, was diesem Ausdrucke in Vergleichung mit dem „klugen Kopf" entklingt, weiset darauf hin, dafs die Klugheit mit der Güte (des Willens) wohl vereinbar sey. Ja es gilt ferner: der Kluge ist nicht nothwendig weise; wohl aber ist der Weise nothwendig, d. h. als solcher, klug. Güte und Klugheit sind demnach die Bestandtheile der Weisheit. Und die Güte entspricht dem Himmel, wie die Klugheit der Erde, da eben der Mensch zwey Welten mit einander verbinden soll. Auch erhellet leicht, wie mit der Güte die Vernünftigkeit, und mit der Klugheit die Verständigkeit zusammentrifft. (§. 3. u. 4.) Nur gehet in diesen Worten die Hinsicht auf den äufseren Stoff weniger bestimmt hervor. Und selbst jenes schöne Wort von Fefsler: „Begeisterung und Besonnenheit sind die Pole des Lebens", mag hier eine treffende Anwendung finden, obwohl mit einer Beschränkung auf die Fälle, wo der (ächte) Geist in solchem Grade oder mit solcher Macht hervorgehen kann und soll.

Wie nun die Tugend auf irgend einer höheren Stufe der sittlichen Ausbildung vollständig eintritt; so beginnt eben damit die Weisheit, wenn das Wort in seiner vollen Bedeutung genommen wird. Aber indem die T. auch in die W. gesetzt wird, erscheint darin noch besonders die höhere Stufe der verständigen Ausbildung: der Verstand im Dienste des guten und tapfern Willens, zum Behufe aller der Mittel, ohne welche der sittliche Zweck in dieser Menschenwelt, besonders in so manchem schweren und verwickelten Falle, nicht erreichbar ist! Daher der „weise Mann“, selbst von dem „verständigen oder klugen Manne“ noch wohl unterschieden! Wenn dieser Ausdruck nicht so zweydeutig klingt, wie jener: „ein kluger Kopf“; so ist es darum, weil der gute Wille vorausgesetzt wird. Allein dieser wird doch hier nicht so bestimmt erfaſst und ausgesprochen wie in dem Worte: „ein weiser Mann, eine weise Frau“ u. s. w. Daher ist auch die Setzung wohl gültig:

Tugend und Weisheit,

sey auch daran etwas Pleonastisches. Wie möchte dieses bey dem gegebenen Gange der Kultur zu heben seyn? — Auch sehen wir nach dieser Bestimmung ein Treffendes an jenem Worte von Wieland: „Weisheit ist etwas mehr als Tugend, man kommt eher zu dieser als zu jener“. Da jedoch die Tugend immer das Eine ist, was den Menschen adelt; so darf die Weisheit überall nicht dem Wesen nach über dieselbe gesetzt werden. Auch soll, wenn die Weisheit nach dem Gange der individuellen menschlichen Ausbildung ohne die höhere Altersstufe nicht eintreten kann, die Güte des Willes als erster Bestandtheil und dann als fortwährende Grundlage nimmermehr aus dem Auge schwinden.

So erscheint uns die menschliche Weisheit, d. h. die Weisheit, soweit der Mensch selbiger empfänglich ist. In solchem Verbande mit der Tugend, aber zugleich mit solchem Unterschiede von derselben bildet die W. einen so ausgezeichneten Gegenstand der ethischen Betrachtung; und wohl zeiget sich die Tugend verklärt in der Weisheit. Sey es nun, dafs die W. nur von der (rechten) „Weise" abstamme; so hat doch nun einmal der höhere, metaphysische Genius auch diesem Worte seinen Stempel aufgedrückt. Also nimmermehr soll dasselbe da gebraucht werden, wo nicht zuvörderst das höhere (rationale) Princip erkannt ist: §. 4.

Anmerk. 1. Die noch immer so oft vorkommende Setzung: „Klugheit und Weisheit, Weisheit und Klugheit", ist nach dem Gesagten ein Verstofs gegen die Logik. Wenigstens mittelbar kann ein solcher Mifsgriff im Worte der Sache selbst schaden, zumal wo 1) der Gegenstand so wichtig ist, und 2) das Wort so oft vorkommt. Also auch hierin mufs die Wissenschaft dem Leben vorarbeiten, wenn das Bessere folgen soll. — Und:

Anmerk. 2. Sollte man nicht die Weisheit aus Wissenschaft und Tugend zusammensetzen (konstruiren)? — Wieder ein Nachklang der Leibnitzisch-Wolfischen Reflexion: „Verstand und Wille, Erkennen und handeln, theoretisch und praktisch" u. s. w.! a) Zuvörderst müfste es — wären sonst die Worte tauglich — heissen: Tugend und Wissenschaft; denn der Philosoph steigt vom Unbedingten zum Bedingten herab. Aber b) könnte die Tugend so geradezu als Bestandtheil der Weisheit aufgeführt werden? Erklärend — was die W. sey —, müssen wir ja vom einfachsten Punkte, also von der Güte des Willens oder dem ersten Bestanth. der T., ausgehen? Nehmen wir aber dann letztere in den Begriff der W. mit auf,

indeſs wir zugleich sprechen: „Tugend und Weisheit"; so ist es nur in Bezug auf den bemerkten Gang der Fortbildung. Und c) müſste nicht wenigstens Verwirrung entstehen, wenn die Wissenschaft mit der Klugheit, Verständigkeit etc. schlechthin als Eins gesetzt würde? Also nur auf dem bekannten Standpunkte der Reflexion — in Bezug auf das äuſsere oder konkrete Leben — zeigt sich in der Setzung: Wiss. u. T., ein Wahres: §. 32. u. w. Ja d) könnte diese Setzung nicht zugleich jenen Intellektualismus begünstigen, welcher das Verständige dem Sittlichen erst bey- und dann überordnet, nach jenem Bekannten und so Bezeichnenden (Charakteristischen): „geistige und sittliche Bildung" = „Bild. des Verstandes und des Herzens"? Also, mag auch jene Setz., pädagogisch betrachtet, eine Entschuldigung verdienen: so ist sie doch im Gebiete der Philosophie, wenn sie da so schlechthin auftritt, verwerflich. Und das Nämliche gilt, wie man sieht, von der „Verständigkeit und Vernünftigkeit". — Wie müſste der Hyperidealismus, welcher jünsthin die Wissenschaft bald mit der Wahrheit bald mit der Weisheit vermischte, jene Setzung aufnehmen?

§. 48.

Welche Eintheilung in Absicht auf die Weisheit Statt finde? — Von der Klugheit insbesondere.

Nach dieser Ansicht der Sache kann von der „weltlichen" oder „fleischlichen" Weisheit im Gegensatze der geistlichen oder „göttlichen, himmlischen etc. überall keine Rede seyn. Und wie eingewurzelt auch in gewissen praktischen Schriften diese Sprache seyn mag: selbige muſs, wenn die Verwirrung zum Nachtheile des Höchsten und Wichtigsten nicht fortdauern soll, überall weichen.

Selbst die Unterscheidung: „heidnische und christliche Weisheit", erscheint bey diesem Blick'

auf die Sache so verwerflich, als jene: „heilige und profane W.". Denn das Göttliche ist, aus dem höchsten Standpunkte betrachtet, Eines, also auch die Weisheit nur Eine! Es kann daher zuvörderst nur gefragt werden: ist sie da oder nicht? Nämlich im Kreise irgend einer menschlichen Individualität! — Aber diese Behauptung tritt, recht verstanden, dem hohen Werthe des Christenthumes gar nicht zu nahe. (§. 17.)

Auch die „Schulweisheit" soll nicht ferner gehört werden, wo unter diesem Worte der Scholasticismus, die Pedanterie, der Irrthum oder wenigstens eine Beschränktheit verstanden wird. Die Wissenschaft gehört der Schule als solcher an: da unterscheide man die blofse (formale) und die reale, aber — bey dem Blick' auf die Sache — vor Allem die Philosophie von der Sophistik! (§. 4.)

Wie dem Worte „Gott, Tugend" etc., so gebührt demnach überall auch dem W. „Weisheit" eine zarte, schonende Behandlung. So ehren wir das Wort um der Sache willen, und hiemit den Genius der höheren Bildung (λογος)!

Nur die Beyworte „vollendet" oder nicht vollendet, d. h. unbegrenzt oder begrenzt, können der Weisheit zukommen. Die vollendete etc. eignet der Gottheit, die nicht-vollendete (unvollkommene, aber stets vervollkommliche) dem Menschen, im gesetzten Falle: der Gute und Kluge — der Weise! Weil aber die Klugheit als solche ein Beschränktes mit sich führt, setzen wir dort nächst der Heiligkeit die Allwissenheit. — Gültig ist also nur die Eintheilung der Weisheit in die göttliche und menschliche, unendliche und endliche etc. — Wenn übrigens nur die Weisheit, nicht die Tugend, auch Gott beygelegt werden kann:

so zeiget sich ein neuer Grund, erstere noch besonders nach der letzteren in diesem Felde der Wissenschaft aufzuführen.

Eine ganz andere Bewandtnifs hat es mit der Klugheit. Denn wie ausgebildet auch diese in ihrer Art seyn mag; so hat sie dennoch, wie der Verstand nnd hiemit alles Verständige als solches, nur bedingten Werth: sie bildet nur dann einen Bestandtheil der Weisheit, wenn sie an die Sittlichkeit oder Güte des Willens (§. 26.) sich anschliefst, — auf diesem Schauplatze menschlicher Thätigkeit! (§. 35.) Die Klugheit steht immer entweder im Dienste des guten Willens und hiemit der Vernunft, oder im Dienste des bösen (unsittlichen) Willens und hiemit der Sinnlichkeit etc., wo dann letztere im Widerspruche mit der ersteren steht. Daher nun die sittliche und sinnliche, uneigennützige und eigennützige etc. Klugheit: und wohl mag dann erstere in der Sprache des Lebens auch „die himmlische, göttliche“ etc., letztere aber „die irdische, fleischliche, ja die höllische oder teuflische“ heissen. Denn das Sinnliche im Kreise der Subjektivität fällt ja, wenn es dem Sittlichen nicht untergeordnet ist, mit dem Unsittlichen selbst zusammen (B. 1, S. 225.); d. h. in jener Sprache: die Erde ist mit dem Himmel vermählt, oder — sie ist eine Beute der Hölle. Denn so entscheidet hier die Subjektivität, d. h. die menschliche Freythätigkeit.

Aber selbst die eben gemachte Unterscheidung in Absicht der Klugheit ist nicht schlechthin gültig. Um auch diesen Gegenstand in seiner Tiefe und in seinem ganzen Umfange zu erfassen, müssen wir jene drey Gesichtspunkte wieder geltend ma-

chen: I. nach der Idee, II. nach dem Begriffe, jedoch auf die gedachte Weise, und III. nach der Idee und dem Begriffe *). Wie nämlich unter Nro. I. die absolute Einheit hervortritt, und die Zukunft mit der Gegenwart verbunden wird: so erscheint da nur der Vernünftige (Sittliche) auch wahrhaft verständig, wahrhaft und hiemit wirklich klug. Ja so erscheint dem idealischen Denker als solchem (Seher) auch die gepriesenste, die glänzendste Klugheit ohne die sittliche Grundlage als baare Thorheit, als Unverstand u. s. w. Hier ist folglich jene Unterscheidung nicht gültig, d. h. sie kann da gar nicht vorkommen. Allein unter Nro. II. können wir dem feinen, raffinirenden Bösewicht etc. die Klugheit nicht absprechen: wir müssen sagen, er sey wirklich und insofern wahrhaft klug. Ja es wäre Unsinn, es wäre eine grobe Beleidigung des gesunden Menschenverstandes und dann selbst der Wissenschaft, wollten wir da über einen Solchen schlechthin oder geradezu aussagen: er ist nicht verständig, nicht klug. nicht denkend, Nichts wissend u. s. w. (M. s. oben S. 83.) Und wenn neuerlich Männer, denen man die „Vernunft" absprach, die sich aber seit langer Zeit durch Thatsachen in ihrem Gebiete als ausgezeichnete Köpfe, Talente u. s. w. gezeigt hatten, nicht etwa nur „Verstandesmenschen, Reflexionsmenschen oder Reflektionströpfe", sondern auch geradezu „Dummköpfe uud Esel" genannt wurden: so waltete — vorausgesetzt, daſs nicht eben der Partheygeist eingriff — wenigstens die idealistische Einsei-

*) M. vgl. — da eben dieser Punkt, nach meiner Ueberzeugung, von so ausgezeichneter Wichtigkeit ist — das Obige S. 24, 56, 64 und besonders S. 107 bis 111.

tigkeit ob; und ist damit nicht ein gewisser Grad von „Dummheit“ verbunden? — Hier unterscheiden wir demnach mit gutem Grunde zwischen der sittl. u. unsittl. Klugheit, Verständigkeit u. s. w. Jedoch sobald unter Nro. III. der Mensch im Fortgange der Zeit, vorausgesetzt jede Möglichkeit der Bildung, betrachtet wird: so macht das Absolute und hiemit das Sittliche seine Oberherrschaft immer mehr geltend, selbst durch die Folgen des Gegentheils. Setzen wir auf der einen Seite einen grofsen Verstand, und auf der anderen eine grofse Leidenschaft: im Fortgange d. Z., also früher oder später, siegt die letztere gewifs über den ersteren. Da zeigen sich denn allerdings die unsittlichen Streiche (zugleich) als „dumme Streiche“ S. 255.; ja entstand nicht eben daher jenes Gemeine, aber Kräftige: „dummer Teufel“? Abgesehen von einer gewissen Spielerey mit dem Worte! — Kurz, was oben (S. 116.) von der Legalität nächst der Immoralität gesagt ward, gilt auch von der Klugheit, da und wie solche eben mit jener zusammenhängt. Und hier ist es, wo sich die Erfahrung an die Vernunft, die Geschichte an die Philosophie wiederum so schön (harmonisch) anschliefst. Welch ein Datum liefert uns eben die Geschichte unserer Zeit!! — So führt uns auch diese Betrachtung zu unserer Grundansicht zurück: 1) das Absolute, das Ewige entwickelt sich in der Zeit durch die Menschheit, wenn etc.; und 2) kein Bedingtes, heisse es nun verständig oder sinnlich, besteht im Reiche der M. ohne die Haltung, welche ihm nur das Unbedingte, d. h. hier das Sittliche, gewähren kann. So wie nun die Klugheit nächst der Unsittlichkeit, d. h. wo sie damit verbunden ist, immer mehr dahin schwindet: so erscheint jene Unterscheidung immer weniger gültig. Und wir sehen, wie jenes

grofse Gesetz des Fortschritts, welches nur dem Menschenreich angehört, auch hierüber entscheidet.

Allerdings mag die Wissenschaft auch dasjenige, was die blofse Klugheit oder die Kl. als solche bildet, in ihrem Felde besonders auffassen. Allein im Kreise des Lebens ist die blofse Kl. eben die von der Vernunft entblöfste, losgerissene. Daher, in irgend einem gegebenen Zeitpunkte und auf einer gewissen Stufe der Verstandesbildung, die „Raffinerie"; daher die „Schlauheit, Verschlagenheit, Verschmitztheit" u. s. w. Wer kennt sie nicht, die natürlichen Töchter (Hurenkinder) des Verstandes, in jenem Bunde mit der Sinnlichkeit? Nur vergesse man nicht, dafs der Verst. überall keine selbstthätige Kraft ist, dafs ihn folglich der Fluch, welcher ihm neuerlich z. B. von Fefsler zugedacht wurde, keineswegs treffen könne. (§. 15. u. 35.)

Der Raffinerie, in dieser Bedeutung, stellt sich die Einfalt des Herzens oder, was hier eben so viel ist, die Geisteseinfalt schön entgegen.

Und was kein Verstand der Verständigen sieht,
Das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.

Schiller.

Wer könnte diese Einf. d. G. mit der Dummheit verwechseln? Ja nur der Aufklärling, nur der einseitige „Wissenschafter" mag läugnen, dafs, wenn auch dort ein gewisser Scharfsinn waltet, hier die Tiefe des Gemüths und so weit der eigentliche Tiefsinn sich finde. Und wie könnte, wo diese Einfalt schlechthin fehlt, die Weisheit eintreten? Also scharf unterscheide man, in Ermangelung eines anderen Worts, dieselbe von der „Einfältigkeit" oder Beschränktheit des Geistes (Denkgeistes)!

Auch schliefset ja diese Einfalt die Verständigkeit oder Klugheit so wenig aus, dafs gerade auf dem Grunde derselben allein die bleibende Klugheit eintreten kann. Dahin weiset, unbeschadet jedem

Besondern, auch jenes evangelische Wort: „Seyd klug wie die Schlangen, und einfältig wie die Tauben“! Taubeneinfalt mit Schlangenklugheit: wie ansprechend, wie schön, wofern kein Vorurtheil den geistigen Sinn bindet! — Und schön pafst zu dem christlichen Worte das apostolische: „Seyd Männer am Verstande, an Arglosigkeit aber seyd Kinder!“ Daher auch die Kindlichkeit des Gemüths, so wie die Gemüthlichkeit. Unzertrennlich von dem ersten Theile der Tugend, kann diese Kindl. selbst der Weisheit nicht fehlen, wenn zuvörderst die Sache, nicht irgend eine besondere Gestalt derselben, entscheidet.

Spricht aber jener göttliche Lehrer: „Die Kinder der Welt (der Finsternifs) sind in ihrer Art klüger, als die Kinder des Lichts“; so begreifen wir, wie auch der, welchem die erfoderliche Verständigkeit noch mangelt, ein Kind des Lichts genannt werden könne. Denn von der Vernunft gehet ja das Lichtprincip aus. (§. 4.) Auch mag der Andere, welchem dieses Princip gebricht, im Kreise des Aeufseren wohl einen Vorsprung erhalten, wenn er seinen Verstand sonst anstrengt und übet: er hat nur dieses Feld! Aber was mufs, nach dem vorhin Bemerkten, auf der einen und der anderen Seite in der Folgezeit eintreten? — Was der Klügeley so schön entgegensteht, schliefst demnach selbst die Weltklugheit nicht aus.

Anmerk. Um der Wichtigkeit des Gegenstands willen mag hier noch Einiges angemerkt werden:

1) Wenn ein wackerer, über seinen Meister hinausstrebender Kantianer — der „neue Kritiker“ — sagt: „der Weise wird neben der Pflicht auch der Klugheit Gehör geben“; so spricht da ein Dualismus, der wohl nicht Statt finden kann. Denn ohne Zweifel ist hier die Pflicht

metaphysisch (§. 38.) erfafst; und sonach kann nur gelten die Klugheit um der Pflicht willen! (§. 55.)

2) Ein anderer, „nicht unberühmter", Schriftsteller. beschränkt die Klugheit auf das Irdische, und stellt sie demnach nur als Dienerin der Eigennützigkeit vor: „wenn Sokrates aus dem Kerker entfloh, so handelte er klug; blieb er im Gefängnisse, so handelte er weise" u. dgl., — in welchem Widerstreite mit dem unter den Gebildetsten herrschenden Sprachgebrauch' und selbst mit jenem evangelischen Worte (Schlangenkl. mit etc.)!!

3) „Sey auch der „Mystiker", ruft die — feinere Mystik, „kein Kluger: er ist der Weise!" Aus dem, was oben von der Einfalt und Tiefe des Geistes gesagt ist, erhellet das Wahre dieser Vorstellung, zumal bey einem Blick auf die Fortbildung im Universum, und wenn vermöge der Idee die Zukunft in den Kreis der Gegenwart (sey es auch ingeheim) hereingezogen wird. Tritt aber diese Vorstellung schlechthin auf: in welchem Widerspruche stehet sie dann mit der Etymologie und mit so vielen Datis der Geschichte!! Nein, der Mystiker kann, wenn auch von dem Phantasten wohl unterschieden, und dem Sophisten scharf entgegengesetzt, eben so wenig (schlechthin oder geradezu) als ein Weiser denn als Philosoph vorgestellt werden: §. 4 Und so darf, meines Erachtens, auch das Beywort „mystisch" überall nicht schlechthin im guten Sinne (als Prädikat, Ehrenname) genommen werden. Mit welchem Rechte wird da selbst das ursprüngliche Dunkel, welches kein menschlicher Verstand aufheben kann, weil es zum Geheimnisse der Schöpfung gehört, und kein Mensch Mitschöpfer war, — ein Mystisches genannt? (B. 1. S. 17.) Man weifs, wie sich die Mystik neuerlich auf deutschem Boden selbst im Gebiete der Wissenschaft erhob. Noch waltet über diesem Punkte so manches Blendwerk und so mancher Widerstreit, von mehr als Einer Seite. Möge darum jeder Theilnehmende auch das, was über denselben in der „Erläut. e. Hauptp. d. Ph." (S. 228 bis 246) aufgestellt ist, seiner schärfsten Prüfung unterwerfen?

4) Sagt man: „wahrhaft klug“, oder: „wahre Klugheit“ u. dgl.; so gebe man wohl Acht, daſs unter diesem Beyworte nicht die idealistische Vermischung der Sittlichkeit mit der Klugheit vorgehe! Sonst kann natürlich die Wissenschaft letztere nicht mehr als solche oder als bloſse Kl. auffassen, und dann selbige in die sittliche etc. abtheilen. Dieser Miſsgriff kann sich eben da, wo zwar ein lebendiger Sinn für das Höhere obwaltet, aber zugleich der Denkgeist an die konkrete Ansicht der Dinge gewöhnt ist, leicht einfinden. Daher auch (wird anders nicht mit Worten gespielt) jenes Bekannte: „Wo rechter Verstand ist, da ist auch Tugend, und umgekehrt“! Wir sehen das Wahre an diesem idealistischen Ausspruche, bey einem Rückblicke auf den Standpunkt der Vollendung (Totalität) den eben die Idee als solche auf die vorhin gedachte Weise gewährt. — Wo hat uns der sogen. absolute Idealismus auch über diesen Punkt, bey allem Gerede davon, ein wissenschaftliches Wort gegeben? — Sagt uns übrigens ein Meister der Idealistik: „auch im Leben traut man eigentlich nur kräftigem Verstande“; so vergleiche man über diesen (so charakteristischen) Kraftspruch jene „Erläuterung etc. S. 49. So auffallend gehet trotz aller früheren Sprecherey von den „Ideen“ und der „absoluten Vernunft“, der Intellektualismus auch von dieser Seite hervor, wo nicht gerade die „Natur“ und mit ihr ein phantastischer Empirismus vordringt, sofern nämlich die Phantasie dem Naturalismus, der sich Naturphilosophie nennt, noch eine blendende Farbe gewährt. Ja so unverkennbar gestaltet sich die sogen. „Intelligenz“ zum bloſsen Verstande (*intellectus*): aber in wessen Dienste tritt sodann selbige auf? — Von der Lehre, in ihrer Konsequenz, ist hier die Rede. — Nein, in dieser kräftigen, d. i. bloſsen „Intelligenz“ athmet nicht der humane Geist, der zunächst das Wesen der Weisheit bildet. Starr und eisern hebt ja dieselbe („Intell.“) den „Glauben“ sowohl als das „Gefühl“, wie darin die ursprüngliche und fortwährende Grundlage alles Gültigen im Kreise der subjektiven Menschheit sich findet, völlig auf.

Aber das Grundgebrechen war, daſs man das „Reale" geradezu in das „Aeuſsere, Körperliche" *) etc. setzte: so muſste ja das sogen. „Ideale" auf der anderen Seite zunächst und dann nur logisch hervorgehen; also erschien darin das Verstellende und hiemit eigentlich nur das Formale oder Logische, kurz der (bloſse) Verstand. Kein Wunder, wenn letzterer jüngsthin, trotz jeder frühern, schmählichen Herabsetzung, sich über die Vernunft selbst erhob! Die Hitze der Polemik, in dem bekannten Widerstreite mit einem „ehrw. Weisen", entwickelte nur etwas früher, — trieb nur auf solche Weise hervor, was schon im Schooſse des Systems (in dessen Konsequenz) lag. —

5) Sollten wir nicht, nach dem philosophischen Gedankengange herabsteigend vom Unbedingten zum Bedingten, die Tugend und Klugheit setzen, anstatt: Tugend und Wissenschaft, nach dem vorhin Bemerkten? — In der Tugend begegnet uns insoweit, als sie im Unterschiede von der Sittlichkeit auch die Legalität in sich schlieſset, schon die Klugheit: §. 35 u. 37. In Bezug auf die gedachte Fortbildung scheint also die Setzung: „Tugend und Weisheit", immerhin vorzüglich. — Und:

6) Wenn nach unserer Grundansicht — §. 8. u. w. — die Religion mit der Sittlichkeit, oder diese mit jener, ursprünglich Eins ist: so kann weder die eine noch die andere neben der Weisheit gesetzt werden. Wer dürfte sagen: Sittlichkeit und Weisheit oder umgekehrt? — Nur die Rede: Sittlichkeit und Klugheit, findet nach dem Obigen Statt. — Gleichwohl begegnet mir eben wieder, in einer neuen philosophischen Schrift: „Weisheit und Religion", und dann: „Glaube und Weisheit", So wird ferner „die Religion mit der Weisheit vermählt" (?) — als wäre in dieser nicht bereits jene! — und

*) Von der bekannten poetischen Einschmelzung kann hier keine Rede seyn; denn wo eben jene Unterscheidung galt, kam diese überall nicht vor.

das „Reich Christi“ neben dem „Reiche der Weisheit“ aufgeführt — als wäre dieses von jenem, nach der tiefern, idealischen Ansicht, je trennbar! — Nach der obigen Bestimmung findet sich a) in dem Ausdrucke „Glaube u. Weish.“ ein Verstoſs gegen die Logik; und b) in dem anderen „Weish. u. Rel.“ sogar ein Verstoſs gegen die Metaphysik. Denn offenbar ist hier wiederum die Weish. mit der Wissenschaft oder Einsicht verwechselt: und so spricht eben da wieder jene Leibnitzisch-Wolfische Intellektual-Ansicht, welche dem Verstand' die erste Stelle einräumt (wofern nicht eben der pädagogische Gedankengang Statt findet). Was soll nun der Partheylose denken von dem Höhepunkt' unserer wissenschaftlichen Bildung, wenn solche Miſsgriffe in dieser und jener berühmten Lit. Zeit. mit keiner Sylbe berührt werden? — Noch ist in der „deutschen Wissenschaft“ eine gewisse konkrete und pleonastische Redensweise, da und dort, herrschend, z. B.: „Die Philosophie, ihrer freyen Würde vergessend“ — 1. kann das die Philosophie? und 2. giebt es eine nicht freye Würde? (§. 16 u. 26.) Zugegeben, daſs so Etwas in der populären Darstellung ansprechend sey, und sogar schön klinge: aber setzet es nicht, selbst da, einen gewissen Grad von geistiger Unmündigkeit bey dem Leser etc. voraus? Freylich, auch von dieser Seite, wo die Sprache in ihrem tiefsten Verband' mit der Sache erscheint, zeigt sich ein Ideal; also ein Punkt, welcher nie völlig erreichbar ist. Wohl aber leuchtet uns auch dieser Punkt zur weitern Anstrebung vor. Uebrigens soll allerdings das Bessere, was da ist, über einem solchen Mangel nicht vergessen werden: nur möge über dem erstern so Etwas nicht dem Auge entschwinden! Denn wir befinden uns im Gebiete der Wissenschaft, und — es gilt die Sache!

§. 49.

Wie sich die Weltklugheit zur Weisheit verhalte. — Die Staatsklugheit: ist die Politik mit der Moral vereinbar? — Die Lebensweisheit. — Die Weltweisheit.

Die Weltklugheit ist von der weltlichen (irdischen = unsittlichen) Klugheit wohl zu unterscheiden; denn hier kommt die Sinnenwelt, als Schauplatz aller menschlichen Thätigkeit, in Betrachtung: §. 32. Hier ist es, wo die „Erfahrungserkenntnisse an die „Vernunfterkenntnisse" sich anschliefsen sollen. Daher die „Erfahrungswelt"! Daher insbesondere „die Sachen- und Menschenkenntnifs"! Auf solche Art gehet nur die Klugheit, als der 2te Bestandth. aller menschlichen Weisheit, im höheren Grad' oder im weiteren Kreise hervor, als Folge der Uebung, der schärferen und anhaltendern Beobachtung.

Wie nun in diesem Kreise der Mensch den Menschen von so mancher Seite und auf mancherley Weise berührt: so bieten sich hier „die Menschen" als vorzüglicher und ausgezeichneter Gegenstand der Beobachtung dar. Daher das wohl empfohlene „Studium der Menschen". Nur bedenke man zuvörderst, dafs ohne die Kenntnifs des Menschen überall keine wahre oder gültige Kenntnifs der Menschen seyn könne! (§. 10.) So schliefst auch hier die Empirie, die nicht Empirismus ist, sich an die Philosophie an.

Und fragt Jemand insbesondere, wie sie denn die Erfahrung zur Vernuft, oder die Welt zur Schule in dieser Hinsicht auf das „Leben" verhalte; so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden schon folgende Antwort:

I. verwerflich, falsch oder mifsverstanden ist die Erfahrung, die man an die Stelle der

Vernunft setzen, oder von der man, in solchem Gegensatze mit der letztern, ausgehen will. — So ist hier von der äufsern Erf., welche hinzukommen soll, die Rede: B. 1. S. 25. — Wo das Uebersinnliche und hiemit die Vernunft schlechthin verkannt wird: da waltet die Sophisterey, d. h. die Sophisik in diesem Kreise des Lebens. (§. 4.) Eine Ausgeburt derselben ist insbesondere jenes lockende Gerede eines feineren Empirismus: „Wenn der junge Mann ins Leben, in die Welt austritt, da ergeben sich ganz andere (?) Grundsätze, da fällt der „Schulstaub" u. s. w. Nein, was fallen kann oder soll, war sicherlich keine Vernunfterkenntnifs! Also nur ein Weltling, nicht der würdige Welt- oder Geschäftsmann, kaun auf diese Art sprechen. — Aber

II. schätzbar, ja nothwendig ist die Erfahrung, welche mit der Vernunft, so wie diese „subjektivirt" ward, und nun auch „objektivirt" werden soll, sich verbindet. (S. 75, vgl. mit B. 1. S. 276 u. a.) Diese Erfahrung ist von der Klugheit und hiemit, nach jener Bestimmung der Sache, von der Weisheit nicht trennbar. Und da selbst die Philosophie als Wissenschaft überall kein Vollendetes oder Abgeschlossenes ist; da selbst der Mann, der wahrhaft gebildete, auch die höhere Stufe der wissenschaftlichen Bildung noch anstrebet: so mag allerdings, während die Erfahrung auf ihrem Wege ferner eintritt und fortschreitet, diese und jene Beschränktheit der Schule dahin schwinden. Aber das ewig Wahre, was und wie dasselbe ursprünglich ergriffen und dann begriffen ward (§. 4.), kann überall nicht wegfallen, wofern nicht der Mensch, der handelnde in diesem Felde der Menschheit, vom Göttlichen abfällt, d. h. dem Schlechten sich hingiebt. Also die Meynung, der „Wahn" oder

die „Beschränktheit", welche zwischen der Welt und der sogen. Schule eine Scheidewand setzt, oder diese Wissenschaft überhaupt nur als Vorbereitung zum Geschäftsleben ansieht, — diese Meynung soll zuvörderst dahin schwinden!

Es ist unstreitig schwer, dasjenige, was an sich wahr, recht, gut, schön u. s. w. ist, in diesen äufseren verwickelten Lagen und Verhältnissen des Lebens geltend zu machen. Allein um so schöner ist die Lösung dieser Aufgabe der Weisheit. Ja eben so schön als schwer ist jede Aufgabe derselbeu; und nur in solcher Verbindung mit der Güte, also im Dienste des guten oder sittlichen Willens, mag die Klugheit wahrhaft erglänzen. So erscheint eben die verklärte Tugend im höheren Grade. — Ueber ein kleines Meisterstück feiner, politischer Schmeicheley des Cicero, und über seine Beschönigung desselben „*sic vivitur*"!! — „es lebt sich in der Welt nicht anders!") hat ein berühmter Welt- und Menschenkenner" letzthin bemerkt: „Es ist nun einmal so, und kann nicht (?) anders seyn. Wer durch die unendlich verwickelten Verhältnisse und Collisionen des geschäftigen Lebens in der eigentlich grofsen Welt immer (!) mit dem Herzen in der Hand einhergehen wollte, würde sich sehr bald in jenen verstrickt und von diesen zermalmet finden. Das ist der Grund, warum die *animae candidae* nicht von dieser Welt sind, und nur in der möglichsten (!) Entfernung und Abgeschiedenheit von ihr gedeihen können." Zugegeben ein Wahres und Treffendes in dieser Bemerkung: aber giebt es denu keinen Mittelweg? „Immer mit dem Herzen in der Hand"...! Und wie heifst dann eine Seele, welche das gerade Gegentheil der „*candida*" ist, und die folglich in der „eigentlich grofsen (!?) Welt" gedeihen kann? — Auf solche Art sprach übrigens

Wieland für seinen Cicero (welchem er sonst wohl auch zu nahe tritt) gegen einen Engländer, der, jedes anderweitige Gute und Treffliche des alten Republikaners nicht verkennend, oder auch des Guten zu viel ihm beylegend, über jenes *sic vivitur* „ordentlich bitterböse" geworden war.

Eben im Staate, in diesen höhern Verhältnissen, wo so manche Verwickelung („Konjunktur der Umstände" etc.) sich findet, ergeht ein besonderer Aufruf an die Klugheit, dafs sie zur Kunst und zwar, wenn auch nur mittelbar, für das Höchste der Menschheit sich heraus bilde. Hier nun erscheint die Weltklugheit im höheren Grade. Daher die Staatsklugheit und, wenn die schöne Aufgabe wirklich gelöst wird, die Staatsweisheit. Daher insbesondere die berühmte Frage von der „Verbindung der Moral *) mit der Politik". Geht diese Frage dahin, ob die letztere mit der ersteren vereinbar sey; so gehet das Moralgesetz in seiner Majestät, d. h. als das Eine und allumfassende Gesetz der Menschheit, hervor. Das Reich der Menschheit liegt ja nicht im Staate, sondern dieser in jenem; gerade wie der Bürger um des Menschen, nicht dieser um jenes willen, vorhanden ist. (§. 43.) Wer könnte nun, hat er anders das sittliche Gesetz wahrhaft erfafst, den Staatsmann, den Diplomatiker, Gesandten u. s. w. jemals von selbigen schlechthin (sey es auch für

*) Wie weit die bekannte idealistische „Reaktion" gegen das „Moralische" etc. griff, mag auch daraus erhellen, dafs selbst in Archenholz' Minerva, anstatt von der Verbindung der Moral mit der Politik, von der „Einführung des poetischen Lebens in den Staat" gesprochen ward. So weit ging die Scheu vor jenem Worte! Denn für die Sache sprach zugleich ein lebendiger Sinn.

einen aufserordentlichen Fall) losbinden? Freylich wem das Uebersinnliche etc. ein Traum ist, der sieht nothwendig auch in diesem Gesetze nichts weiter als eine „Fessel der Dummheit". (§. 3. A. 3.) Jedoch was in der Beantwortung jener Frage einen Mifsgriff, wenigstens da und dort, bewirken kann, ist auch der irrige oder unvollkommene Satz, (Grundsatz) in Absicht des Sittlichen, verknüpft mit der Angewöhnung an den Standpunkt der Beobachtung als solcher. Welch ein Beyspiel giebt in dieser Hinsicht selbst unser Garve *), der Unvergefsliche!

Ist das Uebersinnliche nicht nur anerkannt: sondern auch, und zwar besonders von seiner ethischen Seite, wissenschaftlich erkannt; dann ist gar die Frage nicht möglich: ob — sondern nur die: wie man die Moral mit der Politik verbinden möge oder könne? Denn fällt auch der Einwurf hinweg: der Staatskluge, der sich an kein Gesetz bindet, hat mehr Mittel; er gleicht dem Wanderer, der gerade auf sein Ziel losgeht, selbst die blühende Saat niedertretend, während der Staatsweise, durch sein Moralgesetz gebunden, nur auf einem Umwege zu demselben Ziele gelangt u. s. w. Wie (fragt man) ist es möglieh, dafs der letztere dem ersteren, dieser Weise jenem Klugen auch nur das Gleichgewicht halte? Alles Uebrige gleichgesetzt; so wird allerdings

*) M. s. dessen Anmerk. zu seiner Uebers. von Cicero's B. v. d. Pflichten B. 3. — Hr. Prof. Meister zu Breslau erklärt sich in seiner bekannten Preisschrift über die Moralprincipien (noch jetzt) für das Leibnitzsch-Wolfische. Wohl begegnet mir in dieser Schrift manches Preiswürdige: aber von dem, was in dem gegenwärtigen Versuche über dieses Princip bemerkt ist, kann ich nicht abgehen.

I. im Anfange und bis zu einem gewissen Zeitpunkte das Uebergewicht auf Seite des erstern, zumal in dem Einzelnen, seyn: allein

II. in der Folgezeit und im Gsnzen wird dasselbe auf die Seite des letzteren fallen.

Darum zeichnet auch die Geschichte solche Staatsmänner etc., welche Rechtschaffenheit mit Klugheit verbanden, so vorzüglich aus, während ein Anderer höchstens der „Klein-Groſse" heiſst, (§. 36.) Denn alles Bedingte, wie sehr auch das Sinnliche, welchem ein solcher Aufwand des Verstandes dient, in dem sogen. Staate gesteigert sey, fällt ja in die Kathegorie des Kleinen, bey solcher Trennung von dem Unbedingten, d. h. hier von dem Sittlichen. Da findet sich nicht eigentlich die „groſse Welt", sondern höchstens die sogenannte Pracht und Herrlichkeit der Welt *(peritura gloria mundi")*.

Wohl mag der Weltling, zumal der feinere im Staatskleide, in dieser Ansicht der Sache nichts weiter finden, als die sogen. „Idealität" und hiemit eine neue Zielscheibe des Spottes. Aber wie lange dauert denn seine gepriesene Realität (Realansicht!)? Wie lange währt seine glänzende Oberflächlichkeit, oder die schimmernde Erbärmlichkeit, worauf er bauet? Nein, bey dem gepriesensten und glänzendsten Scharfsinne dieser Art wäre nicht einmal Konsequenz, indem er mittelbar mit dem Einen, was im Reiche der Menschkeit entscheidet, in Widerstreit käme. Ja die Inkonsequenz würde trotz aller Mühe, sie zu verbergen — oder eine Art von Unfehlbarkeit in der angeblichen „Konsequenz" zubehaupten — stets wiederum durchblicken, vielleicht gar in diesem und in jenem besondern Falle durchbrechen: naiv genug, besonders im Fortgange der Zeit! Schön und kräftig erscheint hingegsn auch in

diesem Felde der Menschheit ein Scharfsinn, der sich an den Tiefsinn anschliefst: im Bilde des würdigen Staatsmannes *)!

*) Wer sich am Bilde eines Solchen, ja eines Staatsweisen im ächten und vollen Sinne des Wortes, erfreuen will; der lese: „Zum Andenken Heinrich Schenk's weiland königl. baierischen effektiven Geheimen Raths, Generaldirektors der Finanzen, Commandeurs des Civilverdienstordens, Ehrenmitgliedes der königl. Akademien der Wissenschaften und Künste. Durch Friedrich Roth D. königl. baierisch. Oberfinanzrath und ordentl. wirkl. Mitglied der Akademie der Wissenschaften" — eine kleine, aber gediegene, in jeder Hinsicht treffliche Schrift! (München, 1813.) — „Heinrich Schenk" ist übrigens derselbe, welchem Friedrich Heinrich Jacobi vor 26 Jahren seine „Briefe über die Lehre des Spinoza" freundschaftlich zueignete. Auch kommt in jenem Denkmale vor, wie schön die Vorsehung einen Sch. zu seinem äufseren Glücke mit Jac. verband. — Und wie erfreuend ist das schöne Denkmal für den, welchem das Glück ward, den Verewigten näher kennen zu lernen, zu vernehmen in so mancher unvergefslichen Stunde die Ergiefsungen dieses edeln und hellen Geistes, über die wichtigsten Gegenstände der Menschheit, der Aufklärung, der Wissenschaft, des Staates . . ! Ja, unvergefslich ist der schöne Verein, wie von Rechtschaffenheit und Klugheit, so von Herzlichkeit und Kraft, und dabey diese ausgezeichnete Humanität, man dürfte sagen: diese leuchtende Freundlichkeit, vereint mit solcher Geradheit, Einfachheit, so wie mit der schönen, stattlichen Gestalt. Wie oft mochte dem, der nach einer solchen Stunde von Ihm schied, aus der Seele tönen: „*hic vir hic est*!" Und wie erhebt, wie ermuntert das Andenken an das stete Wohlwollen und Zutrauen des vortrefflichen Mannes seit einer Reihe von Jahren, trotz jedem Umtriebe des Partheygeistes von mehr als Einer Seite! — Mit diesem Weisen des Staats möchte ich hier einen Weisen der Kirche, dessen Tod mir eben bekannt wird, verbinden: Jos. Stockmayr, Geh. R. u. Direktor des bischöfl. General-Vikariats zu Freysing. Sey es, dafs Letzterem solche hohe Auszeichnung nicht ganz

„Klugheit und feine Sitte", ruft bekanntlich der blofse (unsittliche) Politkier, „sind die Pole des Lebens; diese bilden den Weltmann, den brauchbaren (!?) Geschäftsmann, Staatsmann" u. s. w. Kontrastirend genug mit jenem Fefslerschen Worte: „Begeisterung und Besonnenheit sind" etc.! Allerdings hat die feine Sitte (Politur) einen besonderen Werth in diesem Felde. Aber ist nicht selbst diese Sitte durch die sittliche Kultur bedingt? (§. 36.) Und freylich, wenn der Zauber des Verständigen, mit jenem des sinnlich Schönen vereint, überhaupt im Kreise des äufseren Lebens mächtig wirkt: so äufsert derselbe besonders in der Sphäre des Staates seine zerstörende Macht. Welch ein Nachtheil, welche Zerstörung in der Folge und im Ganzen, trotz jedem Vortheile, welcher für den Staat früherhin und im Einzelnen sich einfinden mochte oder noch mag!! Und das wäre „Brauchbarkeit"? — „Organisation, Controlle" etc. kann fürwahr, wie schätzbar auch so Etwas an seinem Orte seyn mag, die Stelle der Sittlichen in seinem inneren Verbande mit dem Religiösen überall nicht vertreten. Aber so kann ja die Sittlichkeit ohne die gedachte praktische Verbindung des „Staats" mit der „Kirche" nicht Statt finden. §. 8. u. 43. Auch ist eine Unsittlichkeit, die eben nicht gerade in die „Illegalität", welche das Staatsgesetz wider sich aufruft, öffentlich ausbricht, darum nicht minder verderblich. Ja, wo das irrationale Princip einmal so mächtig

zukomme: aber wie manchen schönen Zug könnte Jemand anführen, den sein Glück, den die Vorsehung auch mit diesem Trefflichen nach besonderm Anlasse näher, seit so vielen Jahren, verband! Auch bey St. waren Rechtschaffenheit und Klugheit in schönem, seltenen Bunde, und die Humanität, wie die Mäfsigung, ausgezeichnet.

waltete: müfste es da nicht selbst bis zu jener Illegal. fortgehen? Und müfsten dann nicht, indem sonst eine mächtige Verbindung, Rücksicht u. dgl. einträte, selbst die „Gerichte" des Landes gehemmt, gebunden, vielleicht gerade für einen recht empörenden Fall aufgehoben werden? Aber wie auffallend wäre dann hier wieder die Inkonsequenz! — Wird nun vollends, nach dem Tode eines solchen Politikers, demselben noch ein weitschallendes Lob in irgend einer Zeitschrift für die Gebildeten der Nation gesprochen: so mag auch dieses jeden Freund der Menschheit schmerzlich ergreifen. Denn so bekommt der zerstörende Einflufs noch einen Nachdruck; so wird insbesondere die öffentliche Meynung, wie damit eine öffentliche Moral verbunden seyn soll, immer mehr im Herzen des Staats verkehrt und vergiftet.

Aber um nichts besser ist der Satz, welcher letzthin noch auf deutschem (!) Boden, freylich in Verbindung mit jener Idealistik auftrat: „Was die höhere Politik fodert, das ist recht". Denn was ist diese sogenannte „höhere"? Der Rechts- oder Staatslehrer hat überall keinen festen Punkt, wenn er das Moralgesetz (idealisch und so als Gesetz der Menschheit betrachtet) schlechthin aufgiebt, oder einen Satz aufstellet, welcher von selbigem schlechthin nicht ausgehen soll: und er mufs, ist sein Verfahren anders sonst folgerecht, dem „Machiavellismus", d. h. dem Despotismus in seiner Vollendung, das Thor öffnen. (§. 37.)

Auch der Staatsmann, welcher „Manifeste", Erklärungen („Deklarationen") u. dgl. macht oder aufträgt und billigt, ist insoweit auch Theoretiker; und so mag es sich treffen, dafs auch er einmal spricht, wie er ist, aufgebläht vom Dünkel seiner hohen (?) Ansichten: vorausgesetzt, dafs ihm die

moralische Ansicht der Dinge nichts weiter sey, als Beschränktheit oder Träumerey! Ja so mag ihm z. B. die Naivetät entwischen: „Was politisch nothwendig ist, das ist gerecht!" Und wenn er sodann aus dem lauten Unwillen, den eine solche Aeufserung erregt hat, abnimmt, dafs er von dem Geheimnisse zu viel verrathen: dann mag es komisch seyn, zu sehen, wie er wieder einzulenken, den politischen Satan zu schminken und wieder zu verhüllen sucht. Auch so bewährt, indirekter Weise, das Absolute und hiemit das Sittliche seine Oberherrschaft im Reiche der Menschheit. Nimmermehr gäbe es einen Heuchler, hätte die Tugend keine Realität! —

Selbst die Alles niedertretende Politik z. B. des Eroberers mag, nachdem sie die Formen der Moral sowohl als der Religion oft und lange glücklich gebraucht (mifsbraucht) hat, sich in irgend einem besonderen Falle, wo die Leidenschaft stürmt, eben so naiv als charakteristisch verrathen. Klugheit und Stolz sind da in einer besondern Art von Widerstreit. Denn jene räth, die „machiavellistischen" Maximen wohl zu verbergen: allein dieser will sich zeigen, — zeigen, dafs er über „Vorurtheile" (ein Vorurtheil, eine Beschränktheit ist ihm jene moralische Ansicht!) weit erhaben sey. Daher z. B. die artige Selbstverbesserung: „Nicht als ob der Gedanke daran mich empörte, wenn höhere Staatsgründe es nothwendig machten", nämlich ein menschliches Wesen, das in Bezug auf den vorliegenden Punkt ganz unschuldig ist, und etwa ehedem höchlich ausgezeichnet ward, zu tödten. Kein Wunder, wenn es dann der stürmende Geist auch herausstöfst, dafs er die Menschen für nichts weiter halte, als für „Nullen und quackende Thiere"! Aber natürlich wird so Etwas

nicht blofs Einem bekannt: und was ist die Wirkung, wenn es im weiteren Kreise verbreitet wird? So wenig besteht die Klugheit ohne die Sittlichkeit! (S. 346) — Aber in einem desto schöneren Lichte erscheint der würdige Staatsmann, d. h. der „Staatsweise". Und diesen, auch durch solche Kontraste, darzustellen, ist die Aufgabe der Wissenschaft, eben weil der blofse Verstand etc. in diesem Felde der Menschheit so zauberisch wirkt.

Und was gewährt wohl der Menschheit eine von der Moral losgerissene Politik in ihrem Fortgange, in ihrer vollen Konsequenz, gesetzt auch, dafs ihr es gelinge, das satanische Geheimnifs mit keinem Worte zu verrathen? Unser „Jean Paul" (Richter) hat uns diese sogen. Staatsklugheit schon vor einiger Zeit unter der Aufschrift „Politik" also gezeichnet: „Sie verhüllt wohl sich, aber sie zeigt der Welt ihre Todten, ihre Schlachtfelder und Schlachtstädte und ihre neuen Flüsse, die sich halb aus Blut, halb aus Thränen durch die Auen schlängeln. So geht in Rom die Bruderschaft der Leichen weifs vermumt, aber ihre Todten trägt sie aufgedeckt, und die Mittagssonne scheint auf das kalte, blinde Angesicht". Welch einen Kommentar hierüber liefert uns die Geschichte des Tages! *) —

*) Und wie lange vermag auch die höchste, die stärkste Macht dieser Art der Geschichte selbst zu gebieten? „Nun verschwand der Zauber, der auch die kräftigste Intelligenz in einen magischen Kreis gebannt hatte", sagt die Allg. Zeit. in einem Artikel aus Dresden im Nov. 1813: ohne Zweifel eine Selbstverbesserung in Bezug auf jenes angebliche „Resultat" im May 1813! (M. s. oben S. 84, Note.) — Ja, wie schön und kräftig tritt nun, nach dem bekannten Umschwung' der Dinge, das sittliche Princip im Ganzen hervor, zumal wie da so viele Stimmen im deutschen Vaterlande harmonisch zusammentref-

Will man übrigens die Klugheit und insbesondere die Staatsklugheit in die wahre und falsche abtheilen: so fällt, wie man sieht, jene mit der sittlichen, und diese mit der unsittlichen in Eins zusammen. Zwar gehört solches Gebilde der Reflexion (jedoch unter Voraussetzung der Idee) mehr dem populären als dem wissenschaftlichen Vortrage an. Allein in dem Ausdrucke: „falsche Klugheit" etc. wirkt doch besonders die idealische Bestimmung kräftig nach. Denn bey näherer Betrachtung zeigt sich die falsche etc. als — keine: und so führet der Ausdruck auf den idealischen Standpunkt selbst zurück. (§. 48.)

Entsteht nun die Frage nach der Lebensklugheit und nach der Lebenskunst sowohl als nach der Staatskunst, ja selbst nach dem „*Savoir*

fen! Auch thut es wohl, zu sehen, wie da z. B. bey Arndt („Das Preufsische Volk und Heer im J. 1813") das Religiöse mit dem Sittlichen vordringt, abgesehen von der Phrase: „die Götter"! Oder sollte dieses Wort nur einleitend (einladend für gewisse Weltmänner) seyn? Und welche Macht im Worte, nach solcher Bestimmung für die Sache, erschallet in der Schrift: „Die Glocke der Stunde in drey Zügen" (von demselben)! — In dem nämlichen Geiste, aber so freundlich als stark, spricht Jakobs an die deutschen Jünglinge über „Die Gefahren und Hoffnungen Deutschlands". Aber zugleich in wissenschaftlicher Hinsicht scheint mir unter so vielen politischen Schriften der Zeit vor allen denkwürdig: „Ueber die Bedrückung und Wiederbefreyung Europens" von (dem k. b. Geh. Rath etc.) Anselm v. Feuerbach. Welche Kraft und welches Leben — Feuer — ! Und wie erquickt, wie erhebt diese Freymüthigkeit! Da spricht zugleich jener „Republikanismus", ohne welchen (nach Kant) der Monarchismus, in seinem Unterschiede von dem Despotismus, überall nicht gedacht werden kann. (§. 43.)

vivre" und „*Savoir faire*": so ergiebt sich wohl schon aus dem Gesagten leicht die erfoderliche Antwort. Den sittlichen Grundpunkt immer zunächst erfassend, schliefsen wir das um sich schauende Auge der Klugheit als solcher keineswegs aus, nach jenem Worte des Dichters:

> Drum paart zu euerm schönsten Glück
> Mit Schwärmers Ernst des Weltmanns Blick!
>
> Schiller.

Und so begegnet uns in ihrer freundlichen Gestalt die Lebensweisheit. Nur von einer sogen. „Philosophie des Genusses" kann hier, nach §. 26. u. 41., keine Rede seyn. — Also wie dort, im Gebiete der Wissenschaft, die Philosophie in der Mitte zwischen Sophistik und Mystik erschien (§. 4.): so erscheint uns hier die Lebensweisheit in der Mitte zwischen Klügeley und Schwärmerey, heisse dann selbige „Lebensphilosophie" oder nicht, und sey es, dafs uns auch hiebey zugleich ein Ideal, also ein Punkt vorschwebe, den überall kein menschliches Wesen völlig erstreben kann. Denn auch dieser Standpunkt der Menschheit darf uns bey keiner Aufgabe aus dem Gesichte schwinden. Keine Vollendung und kein Stillestand! Also: immer vorwärts zum Bessern, Vollkommnern, mag auch ein muthiger Held aus dem Lande der „Vollendeten", die noch mit uns auf dieser Erde wandeln, diese Vorstellung noch jetzt als den bekannten „moralischen Rippenstofs" abweisen!

Was man hier nach unserer Ansicht abweisen dürfte, ist die Art, wie neuerlich die sogen. Naturphilosophie der „Sittlichkeit" die „Sitten" entgegengesetzt hat, wegwerfend die erstere wie eine Beschräektheit, ja wie „ein ruchloses Wort". Daher die Rede: „der Jüngling, der junge Mann mufs erst austoben: Sitten (!) kann man von ihm noch

nicht fodern!" U. dgl. Also die Sitten sind das Höchste, sind das Eine, was den Würdigen, d. h. den Tüchtigen oder Taugenden bildet. (§. 36. u. 44.) Daher auch „die heilige Seite": S. 96. Wir sehen indeſs ein Wahres an dieser Ansicht: die Sitten können sich, so betrachtet, nur als Folge längerer Uebung und des kälteren Bluts, also des gesetzteren Charakters von der physischen Seite, er- ergeben. Aber wo bleibt dann die Sittlichkeit in ihrem tiefsten Verbande mit der Religion? (§. 8.) Und was müſste z. B. an einer Universität erfolgen, wenn dieser idealistische Satz — „Gesetz" würde?? Auch sehen wir, wie eine solche Sittenlehre mit der Identitätslehre recht wohl sich vertrüge. Ja, auch so gestaltet sich dieser sogen. Idealismus vermöge der Konsequenz

1) zum baaren Naturalismus, auch im Kreise des Lebens; und so fällt er insbesondere

2) zusammen mit jenem Intellektualismus des Weltlings, welcher „den Verstand, die Klugheit" etc. obenan setzt, und nur „die feine Sitte" damit verbindet, nämlich im Dienste der Sinnlichkeit! Denn wo die Sittlichkeit fehlt, herrscht die Sinnl., wenn auch verdeckt oder ungenannt. So zeigen sich hier — abgesehen indeſs von einer religiösen oder poetischen Verbrämung! — die zwey „Pole" und der „Indifferenzpunkt": und wie entsprechend jenem sogenannten „Idealen und Realen"!! (S. 351.)

Aber auch hier sprechen wir bloſs von der neuern Sitten-Lehre als solcher. So viel dürfen und müssen wir jedoch beysetzen: wo diese Theorie praktisch wird, oder aus dem praktischen (irrationellen) Grunde hervorgeht; wo nicht der bessere Geist, etwa sonst im Dienste der Menschheit besonders thätig, die gedachte schöne Inkon-

sequenz (S. 98.) hervorbringt: da kann sich in den äufsern Verhältnissen, wie darüber zugleich das sittliche Gesetz als Ges. der Menschh. und dann auch positiv waltet, nichts weiter einfinden, als die organisirte Heucheley. Vielleicht nennt man dieselbe „Lebensart“ oder „die gute (?) Art“. Aber wo ist dabey Geradheit, Offenheit, und wo der Muth des freyen Mannes? Noch mehr: wo ist dann praktische Konsequenz im Aeufsern? Und wo die schöne Humanität im Gegensatze mit der Despotie, die sich über eine Regel erhebt, woran sie Andere politisch bindet? Ja wie lange mag auch die feine Heucheley sich wirklich verbergen? Aber man kennt die Macht des Beyspiels, zumal von Oben, in diesem Schimmer des Ansehens u. s. w. (§. 43.)

Allerdings ist auch die „gute Lebensart, die Artigkeit, Höflichkeit“ u. s. f. schätzbar, wenn sie — Mittel zu dem Einen sittlichen Zwecke ist. (§. 36.) Dann gehört sie zur Lebensweisheit selbst. Und allerdings vertritt die Höflichkeit, die feine Sitte etc. im gesellschaftlichen Leben, in Geschäftsverhältnissen u. dgl. nicht selten glücklich die Stelle der Sittlichkeit, und zwar nicht allein

1) negativ, indem sie den Ausbruch der unsittlichen Stimmung, wie derselbe jedes Verkehr aufheben würde, verhindert; sondern auch

2) positiv, sofern da, wo sonst kein feindliches Verhältnifs obwaltet, der sympathetische Trieb als solcher in dieser gesellschaftlichen Gestalt sich äufsern mag, so dafs unter dem Schutze der Uebereinkunft und der Angewöhnung das menschliche Band wenigstens soweit unterhalten wird.

Allein wiefern die Selbstsucht in dem Einen die Selbstsucht in dem Andern beschränkt, findet sich

da kein Gutes, was, eben als solches, dem Menschen zur Ehre gereichen könnte. Sondern

I. das Bessere, was da mittelbar eintritt, ist blofs die Sache der Vorsehung: was aber dabey

II. des Menschen Sache ist, die Sitte ohne die Sittlichkeit, erscheint als solche verwerflich, da sie 1. nicht dauert, und 2. nur zu oft ein Mittel, ein Deckmantel etc. der Unsittlichkeit wird. Daher z. B. der „Höfling“, in dem schlimmen Sinne, der bekanntlich vordringt: was ist da selbst die Hofart oder Höflichkeit? —

Indessen sind Schwachheit und Bosheit auch hiebey wohl zu unterscheiden (§. 34.); und auch auf die „Höflichkeitsformeln“ mag insbesondere anwendbar seyn: es gelten die Wörter wie die Münzen! Mit gutem Grunde verbindet sich daher eine gewisse „Liberalität“ mit der Lebensweisheit.

Wie aber die ächte, gültige Liberalität zur gesellschaftlichen Duldung (Toleranz) sich verhalte, sofern da nicht blofs von der Unvollkommenheit, der Eigenheit und dem Fehler, sondern von dem Bösen, von dem Laster die Rede ist; also welche Unterscheidung oder Beschränkung, und welches Benehmen dann in jeder Hinsicht eintreten müsse: diefs mag schon aus den Grundsätzen erhellen, welche über die Pflicht der Gerechtigkeit gegen die Mitmenschen als Subjekte und dann über jene der Wahrhaftigkeit (S. 219 u. 230), so wie über die Pflicht als solche (S. 152 u. w.), aufgestellt worden sind.

Fragt man endlich, wie sich die Weltweisheit zur Weltklugheit auf der einen Seite, und zur Lebensweisheit auf der andern verhalte; so müssen wir zuvörderst die verschiedenen Bedeutun-

gen des W. „Welt", nach dem Gange unserer Bildung im Ganzen, bestimmt unterscheiden:

1) Versteht man unter der „Welt" das Sinnliche vom Uebersinnlichen getrennt, oder im Widerstreite damit; so begegnet uns „der Weltling, der Weltsinn, der Weltgeist" — in dieser Bedeutung des Worts, also Denkgeist im Dienste der Sinnlichkeit: §. 26. —, so wie die Raffinerie, Klügeley u. s. f.

2) Heifst aber die „Welt" das Sinnliche, wie es eben sowohl mit dem Uebersinnlichen vereinbar, als von selbigem trennbar ist; so erscheint „die Weltklngheit": und wir haben gesehen, dafs und wie diese a) an sich schätzbar ist, und b) mittelbar selbst an der Achtung Theil nimmt. — Und:

3) Wird uuter dem Worte „Welt" das All, das „Universum", verstanden, wie da beyde Welten, die übersinnliche und sinnliche, im Verhältnisse zu einander aufgefafst sind, oder wie die letztere mit der ersteren vereinigt ist; so tritt „die Weltweisheit", im guten Sinne des Wortes, auf. Nur sticht dann zugleich der wissenschaftliche Charakter hesonders hervor, so wie nun einmal das Wort auf diesem Wege der Bildung gestempelt ward.

Nun drang aber, nach dem bekannten Gange der neu- europäischen Kultur, die sinnliche Bedeutung des W. Welt überhaupt vor. Daher bey einem neueren Philosophen sogar das „Ueberweltliche", als gleichbedeutend mit dem Uebersinnlichen! Und eben daher nahm eine neuere Mystik Anlafs und Stoff, die Philosophie im Gegensatze mit dem Christenthum (nach ihrer Ansicht und Deutung) zu brandmarken: „ja wohl Welt-Weisheit!" — anssatt „Weltweisheit". So mufste hier die Schreibart, so der Buchstabe dem Geiste (dem Sektengeist') dienen! Nicht nur die Bedeutung unter Nr. 2., sondern auch jene unter Nr. 1. trat dergestalt vor.

Und selbst jene Gemeinheit: „eine irdische, weltliche, fleischliche etc. Weish." (§. 48.) wirkte dabey unverkennbar ein, zumal wie selbige praktisch so weit gegriffen, und vermittelst einer frühern Erziehung sich mechanisch festgesetzt hatte. Und was ist die Philosophie, wenn das Christenthum sich dazu verhält, wie der Himmel zur Erde? Höchstens wird dann unter jenem Worte die Logik erfafst. Aber das Logische (Formale, Intellektuale) fällt ja insofern, als ihm nur bedingter Werth zukommt, mit dem Sinnlichen (Sensualen oder sogenannten Realen) in Eine Kategorie! — §. 15. u. w. — Und ist die Philosophie einmal aus dem Himmel verwiesen, aus der Region des „Höheren" oder Höchsten im eigentlichen Sinne des Worts ausgeschlossen: dann ist sie natürlich leer, entblöfst von jedem Gehalte, oder sie empfängt nur aus der Sinnenwelt Stoff. Dann mag sich zur Logik höchstens eine sogen. Physik, Mechanik etc., oder, wenn es dem Himmel gefällt, eine sogen. empirische Psychologie unter dem Namen „Philosophie" finden. Wenn aber eine bekannte „Theologie" schon ehedem auf solche Art der Philosophie sich entgegensetzte; wenn nach einer Bemerkung von Hippel, schon Väter der ersten christl. Kirche diese Verdeutschung der heidnischen (?) *Φιλοσοφια* vorbereiteten: warum wurde sie bey keinem anderen neu-europäischen Volk' also übersetzt? Warum mufste diese Beschränktheit gerade auf deutschem Boden so weit eingreifen? — So hatte auch da, wo der Sinn für das Höhere nicht fehlte, jene Dogmatik das eigentlich oder wahrhaft Uebersinnliche unter ihrer Form des Positiven gleichsam in Beschlag genommen: aber mufste dann nicht, wo immer die Konsequenz eintrat, anstatt des reinen Christenthums das baare Pfaffenthum zum Vorschein kommen?

Denn so hatte man ja überall kein eigentliches Kriterion des Göttlichen mehr, kein Mittel, um dieses zu erkennen als solches, d. h. es zu unterscheiden von dem Nichtgöttlichen jeder Art: dem Irdischen und Höllischen, dem Thierischen und Teuflischen, d. i. nach der nächsten und schärfsten wissenschaftl. Bestimmung, welche nur von der Ethik ausgehet: dem Unsittlichen sowohl als dem Sinnlichen (und jedem Bedingten als solchem)! Ja so war die wahre „Offenbarung" von der angeblichen, und selbst „der wahre" Gott vom Götzen, das eigentliche Ideal vom Idol' überall nicht unterscheidbar. Kein Wunder, wenn sodann selbst unter christlichen (?) Formeln, d. h. unter dem Vorwande des Christenthums, die Idololatrie und hiemit das baare, eigentliche Heidenthum wieder sich einfand, vordrang und obsiegte! Also entschied die besagte Konsequenz, indeſs freylich der Sinn für das Göttliche selbst, trotz jedem Gerede von selbigem, entfloh. Denn allerdings fand sich die schöne Inkonsequenz auch bey dieser Theorie noch da und dort ein. — Also die alte, theologische oder mönchische Unterscheidung: „*scientiae sacrae et profanae*" muſs insofern, als man die Philosophie zu den letzteren zählte, vor Allem ganz dahin schwinden! Dahin führt aber nicht der neueste Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie, diese immer kühner und offener *) hervorgehende „Reaktion" des sogen. Christianimus gegen den sogen. Philosophismus. Und was soll der partheylose

*) Selbst in den Heidelb. Jahrb. der Lit. wurde letzthin diese Sprache geführt: von dem Rec. der Jacobischen Werke B. 1. „Der Gott der Philosophie heiſst da (J. 1813, Nr. 50) entweder das sogen. — leere — Unendliche, oder ein Fetisch!!

Leser wohl denken, wenn diese „Christianer" jene zwey Kapitalfragen:

wie ist die wahre Offenbarung, wie (der wahre) Gott selbst erkennbar, im gedachten Sinne, wenn das Kriterion, welches aus der höheren Natur des Menschen hervorgeht, nicht gelten soll?

stets wiederum — mit keiner Sylbe berühren, so oft auch dieselben ihnen nahe, ja wohl recht nahe gelegt worden sind? Ist es ihm zu verargen, wenn er da wenigstens ein jesuitisches Ausbeugen, Umgehen u. dgl. findet?

Eine solche Erklärung über die „Weltweisheit" ist, denke ich, unserm Gegenstande keineswegs fremd, obgleich die Weltw. zunächst den wissenschaftlichen, die Weish. aber den praktischen Charakter ausspricht. Denn in unserer Darstellung wurden ja Wissenschaft und Leben nur unterschieden, überall nicht getrennt: §. 4. u. w. Wenn aber „die Weltw." neuerlich in deutschen Schriften immer seltener vorkam; so rühret diefs wohl daher: weil

1) jenes Zweydeutige des W. „Welt" störend, wenn auch nur im Gefühle oder für selbiges, einwirkte; und weil

2) in dem W. „Weisheit" die ethische Bedeutung und hiermit die Beziehung auf das Leben im Gange der Bildung immer mehr vordrang.

So unterschied man, wenigstens im dunkeln (aber richtigen) Gefühle, den Weisen vom blofsen Denker, Wisser etc. sowohl als von dem blofs Klugen. Ja auf solche Art erhob sich zugleich jene stoische Ansicht, vermöge welcher eben der Weise zuvörderst als der Gute, Sittliche, und dann wohl auch geradezu als Eines mit diesem erschien: „*Non nisi Sapiens dives, non nisi Sapiens beatus*" etc. (wir kennen die Uebertreibung, die sonst dabey vorging: §. 29.).

Zwar trat in der neueren Zeit „der Weise" auch = d. Philosoph. anstatt des Weltweisen auf. Allein, wo man mit dem Worte nicht spielte, oder wo nicht eben der gedachte Intellektualismus die Weisheit mit der Wissenschaft verwechselt hatte; da war der tiefere, lebendige (rationelle) Grund wenigstens vorausgesetzt. Auch so unterschied jeder wahrhaft Gebildete den Weisen = d. Philosophen von dem Sophisten: §. 4. u. 5.

Aber noch findet sich in diesem Sprachgebrauche, nach dem gegebenen Gange der Bildung, eine Abweichung (Anomalie). Denn das Wort „Weisheit" erhielt nicht diese weitere Bedeutung; sondern darin behauptete sich immer jene Beziehung auf das Leben: nämlich auf das äufsere, wie das innere selbigem zu Grunde liegt. Wie auffallend würde es klingen, wollte man jetzt „Philosophie" und „Weisheit" als Eines aufstellen! — Von der „Weisheitsliebe" soll nachher, wo der Beschlufs auf den höchsten Zweig der Philosophie hinweisen mufs, das Erforderliche gesagt werden. —

Vielleicht wächst auf dem Wege der weiteren Bildung auch dem W. Weisheit dieselbe Bedeutung zu, während jener Gebrauch des Wortes: „der Weise, ein Weiser etc., noch völliger geltend wird. Dann mögen wir, wie die Philosophie, so auch die Weisheit in die theoretische und praktische abtheilen: aber nur in unserem Sinne! (B. I S. 57 vgl. mit S. 59) Und dann mögen auch der „theoretische und praktische Weise" auftreten, aber ja nicht in jenem Leibnitzisch-Wolfischen Verstande: B. I, S. 64. Immer liegt das reine Leben oder die reine Praxis dem theoretischen Weisen zum Grunde: sonst findet nicht dieser, sondern der blofse Formalist (Intellektualist) und dann der Sophist sich ein. Der praktische Weise ist dann ganz Eines mit

dem praktischen Philosophen, in derselben tiefern Bedeutung. Und gleichwie die praktische (angewandte) Philosophie mit der „Lebensweisheit“ zusammenfällt; so mag auch der Lebensweise an die Stelle des praktischen etc. treten.

Sollte es aber noch auffallen, dafs hier das ethische Merkmal hinwieder in Bezug auf die Philosophie als Wissenschaft vorkommt; so wäre zu erinnern: a) nur in der Tiefe des Gemüths, wie das Sittliche hier mit dem Religiösen innerlich verbunden ist, kommt bey dieser Hinsicht auf die Philosophie das Ethische vor; und b) wir kommen eben darum, weil wir auch die Wissenschaft vom Leben nicht trennen, anf diesen Grundpunkt zurück: gleichwie die rationale Wissenschaft auf das äufsere Leben hinwirkt, so hängt sie zuvörderst von dem inneren ab. Wie könnte man sonst den Philosophen von dem Sophisten, und dann auch den Lebensweisen von dem Klüglinge bestimmt unterscheiden, wenn hier die Sophisterey, wie dort die Sophistik, waltet? Möge, wenn jene Grundbestimmung (§. 4. u. 5.) wenigstens einigermafsen vorbereitend war, diese Erörterung dieselbe hinwieder in das völligere Licht setzen!

Noch mag sich aus dem Gesagten folgende nähere Bestimmung ergeben. Wenn

1) die „Weltweisheit“ als „Philosophie“ erst ganz verschwindet, d. h. wenn diese Verdeutschung allmählig ganz, aus den besagten Gründen, auf dem weiteren Kulturwege aufgegeben wird; und wenn

2) unter dem Worte Welt nur das Sinnliche, wie es mit dem Uebersinnlichen vereinbar ist, sich darstellet, nach dem bemerkten Gange der neu-europäischen Bildung, und im scharfen Gegensatze mit jedem Extreme, dem Monachismus (Gnosticismus) sowohl als dem Libertinismus:

dann mag, wie die sittliche Klugheit mit der Weisheit (§. 48.), so die sittliche Weltklugheit mit der Weltweisheit in Eines zusammenfallen. In dieser, wie in jener, wird sonach der gedachte höhere Grad erkannt. Und die Weltw. ergänzt besonders als Staatsweisheit, so wie als kirchliche Weisheit im Gegensatze mit den Kniffen oder Kunstgriffen der Pfafferey: §. 43. — Dann ist die Weltweisheit das Höchste, was die Ethik oder die Moralphilosophie als Wissenschaft aufstellt, indem sie mit der inneren Sphäre des Guten die äufsere (§. 9.) oder, wenn man lieber will, mit dem reinen Leben das empirische in ihrer Betrachtungsweise verbindet.

Beschlufs.

Rückblick auf die Philosophie überhaupt. — Ob die Philosophie als solche dem Menschen erreichbar sey? — Eine ganz neue Erscheinung: „Begründung der Ethik durch die Physik"! — Noch ein Wort über die „Naturphilosophie"; und: über das neueste Treiben des idealistischen Partheygeistes. — Hinweisung auf den höchsten Zweig der Philosophie.

Werfen wir noch einen Blick auf den Standpunkt, welchen die Einleitung aufstellte, zurück; so begegnet uns zuerst der Gegenstand aller Philosophie: das Uebersinnliche *). Wir haben

*) „Aber ist nicht das Verständige auch übersinnlich"?
1. *Pädagogisch* betrachtet, erscheint allerdings der Verstand über dem Sinne, und sonach das Verständige — Intellektuale, Formale, Logische — über dem Sinnlichen, nach der bekannten Setzung in aufsteigender Linie: „Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft". Allein

gesehen, dafs und wie selbiges auch in diesem Zweige der Philosophie überall herrscht. Nur dadurch ist die Ethik – Philosophie. Und es ward hoffentlich klar, dafs und wie besonders in diesem Zweige das „Objekt" der (aller) Philos. sich weiter enthüllt.

Zugleich hat sich wohl jene Grundansicht bewährt: dafs die Philosophie, „subjektiv" (als die Sache irgend eines Menschen und so zuvörderst in der Tiefe des Geistes) betrachtet, von der ächten, höheren Bildung der Menschheit überall nicht trennbar sey. Also nur da, wo diese Bildung sich findet, d. h. wo die Vernunft zum Geiste der Wahrheit etc. entwickelt (realisirt) und der Verstand im angemessenen Grade ausgebildet ward: da findet sich — vorausgesetzt jeden Gradunterschied, welcher dann

2. *metaphysisch* betrachtet — d. h. nach der philosophischen Ansicht als solcher — fällt das Verständige insofern, als ihm nur bedingter Werth zukommt, mit dem Sinnlichen in Eine Kategorie: §. 15. u. w. Man gebe wohl Acht, dafs nicht unvermerkt die pädagogische Ansicht die Stelle der philosophischen (im auffassenden Sinn') einnehme, und so zum Nachtheile des Einen, was Objekt der Philosophie ist, ein Blendwerk entstehe! — So ist denn das wahrhaft „Uebersinnliche" (nicht im absoluten oder trennenden, wohl aber im wirklich unterscheidenden Gegensatze mit dem „Sinnlichen" aufgefafs) allerdings mit dem „Göttlichen" ganz Eins, gerade wie das „Natürliche" mit dem Sinnlichen zusammenfällt. Auch dürfte man wünschen, die pleonastische Rede, welche neuerlich auch in bessern philosophischen Schriften erscholl, möge nicht wiederkommen: „das Uebersinnliche und Göttliche, das Göttliche und Unendliche, das Unendliche und Absolute, das Unbedingte und (!) Absolute" etc. Denn a) im Gebiete der Wissenschaft soll man es ja überall, um der Sache willen, mit dem Worte genau nehmen; und b) hier betrifft es ja das Erste, das Wichtigste in wissenschaftlicher Hinsicht: den Gegenstand aller Philosophie selbst! — M. vgl. B. 1, S. 115 u. 310.

zugleich eintreten mag — auch die Philosophie. Ja so weit ist die Philos. überall.

Mit dieser Ansicht kontrastirt, dem ersten Anscheine nach, mächtig eine andere, die mir letzthin begegnet ist: Ein philosophischer Schriftsteller (übrigens Mitglied einer k. Akad. d. Wiss.) stellt nunmehr den Satz auf: „die Philosophie ist noch nie gewesen, und — wird sogar nie seyn; es sind nur der einzelnen philosophischen Anstrengungen schon viele“ u. s. w. Zuerst entstand mir hiebey die Frage: ist hier nicht die Φιλοσοφια mit der σοφια und zwar, wie diese in Gott ist, verwechselt? (§. 48.) Dieses Ideal kann bekanntlich nur angestrebt, d. h. nie völlig erstrebt (erreicht) werden. Indessen dürfte man hinwieder fragen: kann nicht die Philosophie sowohl als die Kultur auch unter der Idee, mithin als ein geschlossenes oder vollendetes Ganze aufgefaſst werden? So betrachtet, mag sich diese Ansicht ganz wohl mit jener vertragen. Möchte nur auch der innere Verband aller Philos. mit jener Kultur in jedem Einzelnen, und hiemit der lebendige Grund etc. (§. 4.) besonders erfaſst und dargestellt worden seyn! Gar zu leicht greift sonst eine gewisse Physik oder eine formelle Aesthetik ein. M. vgl. B. 1. S. 318.

Ein Anderer — derselben Akademie ordentl. Mitglied — führte letzthin die „Naturweisheit“ auf. Aber wie man auch den Begriff der Weisheit, dem Obigen zufolge, erfassen mag: eine physische Weisheit ist mir, ich gestehe es nach wiederholter Prüfung, eben so unbegreiflich, als die „mathematiache“ oder „formelle“ Weish., welche uns ein (ehemaliger) Freund des absol. Idealis. in dieser letzteren Zeit anbot. — Und wie sollen wir das Neueste aufnehmen, was der „Naturweise“ uns so eben anbietet: „die Begründung“ (nicht etwa

nur: Beleuchtung) „der Ethik durch die Physik“? Da gäbe es wohl eine neue Moral! Und nicht ohne Grund ward, sahen wir, jener idealistische Machtspruch besonders ausgezeichnet: B. 1. S. 102 u. w. Wohl bestrebt, auch dieſsmal einem Franz Baader volles Recht wiederfahren zu lassen, und daher auch diese Erscheinung so redlich und so fleiſsig als möglich prüfend, konnte ich mir doch folgendes Urtheil nicht versagen:

1) es ist auch hier — trotz jeder Inkorrektheit der Sprache — mancher schöne Funke eines kräftigen und lebendigen Sinnes für das Höhere; zugleich

2) spielt unter dem Worte „Natur“ die bekannte Vermischung des Poetischen und Wissenschaftlichen; und

3) was den Hauptpunkt betrifft, so dürfte man die wissenschaftliche Ergründung und Bestimmung ganz vermissen.

Aber so bleibt mir freylich nur der Wunsch: es möge dem Hrn. Verf. gefallen, meine Begründung der Ethik hinwiederum seiner Prüfung zu unterwerfen *)! — Wohl zeigen sich, was die „Natur“ überhaupt betrifft, in dieser akademischen Rede S. 6. das ästhetische Gefühl und hiemit das Natur-

*) Wer möchte einen solchen Wunsch gegen den Idealistiker äuſsern? Wo Stolz oder Dünkel auf der einen Seite, und Abneigung oder Vorurtheil auf der anderen herrscht: da ist keine ordentliche Lesung, keine eigentliche Prüfung zu erwarten. Aber dann welche Erscheinung, wenn er z. B. (einen Andersdenkenden) „recensirt“? In der Anzeige ein Gewebe von Unrichkeiten, eine durchgführte Verfälschung, und auf diesem Grund' eine Kritik, worin sich eben so viel Unwissenheit als Anmassung ausspricht. Aber dann auch welch ein Kontrast mit den öffentlichen Urtheilen Anderer über dieselbe Schrift!

gefühl in schöner Harmonie mit dem sittlichen, als dessen Belebung etc. Aber a) setzt denn nicht jenes eben dieses schon voraus? Oder: wer hat Sinn für die Natur als Spiegel oder Tempel der Gottheit? Nur ein Mensch, der schon göttlich gesinnt oder, was hier eben so viel heiſst, sittlich gestimmt ist! Und b) bedarf er nicht zugleich als Denker beym Anblicke so vieler „Uebel", dieser Eingriffe der „Natur", des Schicksals, des „Verhängnisses" etc. in die Menschenwelt, — eines höheren Princips, um diese Miſstöne lösen, und jene Ansicht der Natur festhalten zu können *)? Daher jene Idee der (Einen) heiligen Allmacht: §. 29. Eben darum ist die bekannte, ohne alle nähere Bestimmung stets wiederkehrende Aussage der Idealistik, die Natur sey „der Leib oder die Offenbarung Gottes", so beschränkt, so oberflächlich. Aber, wahrlich, nicht gegen Hn. v. B. ist dieſs gesagt! Denn nach jenen Aeuſserungen eines lebendigen Sinnes möchte man diese ethische oder, was hier Eines ist, idealische Grundlegung wenigstens voraussetzen, wenn er S. 11 von „dem durch die Natur sich kund gebenden Geiste" spricht. Nur kommt zugleich die Frage: wie ist Gott unterscheidbar vom Götzen, wenn nicht zuvörderst jenes Merkmal, das zunächst entscheidet, gegeben ist, das Merkmal des Heiligen und hiemit des Sittlichen? — Wenn aber S. 10 darum, weil nach S. 6. u. a. jenes Naturgefühl, das Hr. v. B. auch „Naturandacht" nennt, das ethische Gefühl belebet, verstärket, unterstützt u. s. w., die Natur eine Trägerin des ethischen Lebens heiſst, oder jenes Verstärken, Beleben etc. als ein „Tragen" etc.

*) Absichtlich ward das schon oben (B. 1, S. 352) Bemerkte hier noch besonders ausgezeichnet.

vorgestellt wird: so dürfte man gerade hier den *Salto mortale* der Phantasie auf Kosten der Wissenschaftlichkeit in dieser denkwürdigen Rede finden. Allerdings wäre, wenn die Natur nicht existirte, jene Belebung nicht möglich. Aber dürfen wir darum sagen: „die Natur begründet dieses Sich-kund-geben des Geistes"? Höchstens erscheint da ein Grund der Möglichkeit: aber nur ein (nicht schlechthin der) Grund etc.! Und die Wirklichkeit? — Auch ist es naiv, wenn unser Naturfreund S. 11 aussagt; „Die Natur (ist zwar) an sich verstandlos"; ein Beweis mehr, daſs ein Fr. B. eben nicht zu den sogen. Naturphilosophen gehört, welche die (eigentliche) „Identität des Göttlichen und Natürlichen" behaupten! „Aber, fährt er fort, „sie ist nicht verstandlos in ihrem Belebtseyn durch den Geist", d. h. die schöpferische Macht ist die fortwährende Trägerin alles Endlichen: dieses kann als wahrhaft reelle nur in solcher Verbindung mit dem Einen Unendlichen erfaſst werden. Wird hingegen gesagt: „die Natur hat einen essentialen, aber nicht substantialen Verstand, welcher ihr jenen giebt"; so müssen wir 1) erinnern an jene zwey Grundpunkte auf Seite des Menschen in des Geistes Tiefe, und dann zugleich im Verstande oder Denkgeiste als solchem, und 2) darauf hinweisen, wie gerade, indem solche Scholastik mit der poetischen Einschmelzung etc. sich verbindet, nur eine Art von poetisch-mystischer Spekulativ hervorkommen möge. Und es kommt dann im Ganzen nur darauf an, ob nicht hin und wieder jenes Tiefe und Schöne, welches von der Wurzel des Lebens (im Menschen) ausgehet, noch vordringe, obwohl auf Kosten der Konsequenz, also zur Ehre der menschlichen Individualität, aber nicht des wissenschaftlichen Mannes als

solchen, d. h. (in der bekannten Volkssprache) des Herzens, nicht des Kopfes, jedoch unbeschadet jedem anderweitigen Talente und Wissen eines solchen Denkers, selbst im Gebiete der Philosophie.

Was insbesondere den ethischen Begriff als solchen betrifft; so ist mir, ich gestehe es, schlechterdings unbegreiflich:

1) wie ein „ethisches" — also moralisches", nicht blofs „physisches" — „Verderben *) in dem menschlichen Individuo, welchem selbiges inwohnen soll, vor jedem Akte seiner frey- oder selbsthätigen Kraft Statt finden, und

2) wie „die Tugend aus der Sünde" — dem „Bösen, Unsittlichen" — hervorgehen könne, sage man auch: „wie das Leben aus dem Tode, wie das Licht aus der Finsternifs" u. s. w.! Denn wer möchte, wenn der Sünder sich bessert, sprechen: da gehet die Tugend aus der Sünde, aus dem Laster etc. hervor? Höchstens fände sich da eine metaphorische und soweit poetische Rede.

*) Höchstens könnte der Ausdruck als eine konkrete und folglich populäre Redensart gelten, indem der Grund im Vorfahren mit der Folge im Nachkommen zusammengefafst wäre: §. 17. u. 34. — Und wenn da der Wille zwischen das „Böse" und die „Gnade", wie ehedem zwischen die Sinnlichkeit und Vernunft (von Sailer, Reinhold u. A.), in die Mitte gestellt wird: so ist das Wollen, das Annehmen der angebotenen Gnade oder göttlichen Hülfe ohne Zweifel schon eine Handlung, und zwar eine gute, sittliche. Allein solche ist dann = d. Wirklichkeit, wie diese eintreten soll; und letztere setzt ja die Möglichkeit des Guten (das sittliche Vermögen) als vollständig gegeben schon voraus: denn wie soll jene sonst eintreten? (§. 17. u. 19.) Was also dort, in der neuen Ansicht, erst nachfolget, mufs im gesetzten Falle schon vorhergehen.

Nein, denke ich, in dem Ernste genommen, welchen die Wissenschaft fordert, müſsten solche Begriffe, anstatt eine neue Moral zu geben, alle Moral aufheben. — Sagt man dabey: „darum kann sich die Tugend von der Sünde nicht losmachen"; so ist hier, meines Erachtens, im besten Falle nur eine konkrete Redensart. Nämlich dem menschlichen Wesen, das nun gut oder tugendhaft ist, wohnt (nach §. 13.) noch immer die Möglichkeit des Bösen, des Abfalls etc. ein, eben weil die menschliche Freyheit beschränkt, oder weil der Mensch zwar als Geist ein „Vernunftwesen" (im gedachten unterscheidenden Gegensatze mit dem bloſsen „Naturwesen"), aber doch immer ein beschränktes Vernunftwesen ist. (§. 14 u. 34.)

Wenn übrigens unser Naturweise auch gegen die „heil- oder heilandslose Moral" kräftig spricht; so ist jede wirkliche Ueberzeugung in Absicht auf das Positive ehrwürdig: nicht bloſs Dul-

eben als Ergänzung etc. Wohl aber kann das sittliche Vermögen, dem Menschen fortwährend (wie immer) gegeben, stets wieder als neue Gnade, göttliche Hülfe u. s. f. erscheinen. Denn gleichwie, nach der Idee, die Menschheit und hiemit der Mensch als Glied derselben im innern, realen Verbande mit Gott erfaſst wird; so kann auch der handelnde Mensch, das Subjekt oder menschliche Individuum, in jedem würdigen Handeln von Gott nicht getrennt seyn. Ja hier ist auch jene Verbindung subjektivirt, d. h. realisirt im Subjekte als solchem. — Man weiſs, wie das Objektive dem Subjektiven, das Göttliche dem Menschlichen (dieser Art) znm Grunde liegt: §. 22. — Uebrigens spielt, wie bey Friedrich Schlegel die „Erbsünde", so bey Franz Baader das „ethische Verderben, das in die Natur kam", eine besondere Rolle. Um so weniger dürfte es befremden, daſs in der gegenw. Darstell. dieser Fragepunkt mehr als Einmal zur Sprache gebracht worden ist.

dung, sondern Achtung gebührt selbiger. Allein mit der herzlichsten Achtung für das Christenthum ist, hoffe ich, auch der Wunsch vereinbar: es möge ja der sogen. Christianismus (Hyperdogmatismus), welcher seine Stimme bereits da und dort wiederum keck erhebt, nicht wiederkehren! Auch darum scheint mir, was über diesen Gegenstand oben (B. 1. S. 166 bis 170) vorkommt, besonders wichtig. Möge es eben so scharf als redlich geprüft werden!!

Die physische Weisheit („Naturweisheit") und die Ethik als ein Zweig derselben ist demnach so ungültig, als die sogen. „Naturphilosophie", mit welcher sie, wie man sieht, zusammenfällt. Wie man auch den Begriff der letzteren wenden und erfassen mag, so scheint derselbe doch ganz unhaltbar. Denn gesetzt, man sage: „auch in Gott ist ja eine Natur"; so erhebt sich die Frage:

1) im materiellen Sinne des Worts? Sicherlich meynt Niemand diese Natur, ist anders nicht die Gottheit selbst — „das absolute Thier", d. h. ein leerer Name. Also

2) im formellen Sinne? Aber dann heifst ja das Wort etwas ganz anders, dann fällt nur die Natur des Steins etc., nicht die Natur des Geistes etc., mit jener wieder zusammen. Und darum entsteht, wenn von der Natur einer Sache die Rede ist, immer wiederum die Frage: von welcher Art ist denn die Sache? ist sie übersinnlicher oder sinnlicher, unbedingter oder bedingter etc. Art?

Selbst grammatikalisch, da und wie das Wort der Sache zu dienen bestimmt ist, hat sich diese doppelte Bedeutung des Wortes N. recht unverkenn-

bar abgedrückt. Denn nach Nr. 1. tritt sie, die Nat., stets ohne den Genetiv oder ein diesem entsprechendes Beywort auf; nach Nr. 2. aber führt sie immer den Genetiv oder das entsprechende (stellvertretende) Beywort mit sich: „die Natur des Menschen, die menschliche Natur, die sittliche Natur, die göttliche" etc. — Aber was hier als bekannt vorausgesetzt wird, ist 1) die konkrete oder populäre Ansicht: „die Natur schafft, erhält, giebt" u. s. f., wo in dem innern, auffassenden Sinne des Sprechenden oder Schreibenden offenbar (waltet anders nicht der eigentliche Naturalismus ob) der „Urheber der Natur" mit ihr zusammengefaſst ist; und 2) die poetische, wenn auch nur in jenem Bekannten: „Holde Mutter Natur, laſs uns wandeln" etc. Wo freylich diese zwey Ansichten mit dem Wechselbalge, welcher aus der Nichtunterscheidung jener zwey Bedeutungen entspringt, zusammenspielen: da mag sich ein mächtiges Blendwerk für den Denkgeist als solchen bilden und hervordrängen. Nur daraus scheint erklärbar, daſs jenes idealistische Gespenst wohl auch da und dort Einen, dem lebendiger Sinn für das Göttliche und selbst ein gewisser höherer Grad wissenschaftlicher Bildung nicht abzusprechen ist, blenden und anziehen, ja warum selbst jene oberflächliche Rede: „auch Gott hat ja eine Natur!" dem Bessern „imponiren" konnte. Freylich brauchte man nicht das griechische Wort. Sonst würde ja zugleich das Moralische im Unterschiede vom Physischen (eben nach der eigentlichen φυσις), wie das Himmlische neben dem Irdischen etc., sich dargeboten haben! —

Nun tritt aber in der „Naturphilosophie" das Hauptwort Nat. offenbar nach Nr. 1. auf. Hier ist also nur Sinnliches, Bedingtes, sey es auch der In-

begriff alles Bedingten. Und hier entscheiden nun, nach meiner Ansicht, folgende zwey Punkte:

I. Wenn die Philosophie das Uebersinnliche, Göttliche etc., und die Empirie das Sinnliche, Bedingte etc. zum Gegenstande hat; so wird durch die Philosophie als solche der absolute Grund alles Endlichen, eben in dem Unendlichen, erkannt: und die „Naturphilosophie" wäre da wenigstens ein Verstofs gegen die Logik. Nur die „Naturlehre oder Naturwissenschaft" kann also noch gesetzt werden. — Und:

II. Es darf wohl die Wissenschaft des Absoluten etc., aber nicht die Philosophie desselben auftreten. Denn so ist von demselben überhaupt die Rede. Und wird dann auch die Moralphilosophie, Rechtsphilosophie u. s. f. aufgeführt: so ist es nur, um den Theil vom Ganzen oder die Art von der Gattung zu unterscheiden. Also könnte hier die Naturphilosophie nur dann erscheinen, wenn die Natur mit dem Rechte, der Sittlichkeit etc. auf Eine Linie gesetzt werden dürfte: und die sogen. Naturphilos. verstöfst demnach sogar gegen die Metaphysik.

Konsequent war in dieser Hinsicht allein jener Meister der Schule, welcher aussagte: das Wort Natur vor dem Worte Philosophie sey nur noch einige Zeit, um der Armen am Geiste willen, nöthig; genau genommen, sey alle Philosophie als solche Naturphilos. u. dgl. Aber warum' fand sich überall (in dieser Schule) nicht die Kraft oder — der Muth, diesen Gedanken durchzuführen? Freylich ergiebt sich dann, zufolge der Konsequenz, nichts weiter als der blofse oder geschminkte Naturalismus, Materialismus etc. Es war indessen naiv, wenn letzthin wenigstens die Macht oder Kraft = Natur (Physis) zur Wurzel oder zum Grunde der sogen.

„Liebe und (?) Güte“ gemacht wurde. Denn offenbar erhalten wir da anstatt des Rechts das sogen. Faustrecht oder, nach einem Anderen, die „heilige Faust“, und anstatt der Sittlichkeit, von der ja das reine oder eigentliche „Gefühl“ nicht trennbar ist, und insbesondere anstatt der Tugend, worin selbst das zartere, tiefere etc. Gefühl lebet, jenen „kräftigen Verstand“, etwa als Tugend = Tapferkeit in einem neuen Sinne des Wort. (S. 350.)

Unstreitig ist die Frage, ob die Naturphilosophie gültig sey, bey dem gegenwärtigen Zustande der Wissenschaft in Deutschland von grofser, ja von ausgezeichneter Wichtigkeit. Ward doch eben jenes idealistische Gewirre erst jüngsthin wieder, auf mehr als Einem Wege, an das deutsche Publikum gebracht, täuschend genug bey dem ästhetischen Anstriche auf der einen Seite und bey der Miene von tiefer Wissenschaftlichkeit auf der andern! Freylich mag selbst eine solche Erscheinung mittelbar zum Bessern führen oder beytragen, wenn sich gerade die Oberflächlichkeit und die Verwirrung auf eine recht ausgezeichnete Weise durchdringen *). — Mit gutem Grunde ist also wohl jener Fragepunkt mehr als Einmal zur Sprache gebracht worden, aber nicht allein wegen dieser Zeiterscheinung; sondern auch (und vornehmlich), weil die Sache an sich so wichtig ist, und weil das zweydeutige oder gar vieldeutige Wort „Natur“ von jeher im Gebiete des Höheren, auf diesem Wege der Bildung überhaupt, eine so weit greifende Rolle gespielt hat. Daher insbesondere das Schwankende und zum Theil auch Widersprechende in den Begriffsbestimmungen dessen,

*) M. vergl. die Jenaische A. L. Z. J. 1813 Nr. 194 u. 195. — Noch vor Kurzem hatte da (wieder) ein ganz anderer Geist, mehr als Einmal, gesprochen.

was man da „Supernaturalismus“ und Naturalismus *) genannt hat. Aber wem könnte nun die Umkehrung einleuchten, welche der Hr. „Oberstbergrath“ in dieser Rede versucht? Uebrigens ganz harmonisch mit dem, was er in jener Zeitschrift uns vorläufig gab! (B. I., S. 167 Note.) — Man verbinde nun diesen Nachtrag im Beschlufs unserer Darstellung mit dem Vorhergehenden, besonders S. 7, 45, 215 u. 315, und insbesondere mit der Note S. 216 u. 222. Auch dasjenige, was in dem Versuche „Erläuterung“ etc. über das Verhältnifs der Metaphysik zur Physik aufgestellt ist, gehört hieher: S. 263 bis 298. Fürwahr, auch die schärfste Prüfung (Kritik) soll mir, athmet nur Wahrheitsliebe in selbiger, recht willkommen seyn!

Noch finden sich zwischen den besagten zwey H. H. Akademikern der Unterschied und die Verwandtschaft: 1) wenn der Letztere von der „Natur“ spricht, so hebt der Erstere die „menschliche Natur“ besonders hervor; aber 2) in der Darstellung macht selbst dieser die Natur, wenn auch auf seine Art, geltend: B. 1. S. 318. Nur sey man auch gegen diesen Denker gerecht, sofern der Geist, welcher im Ganzen athmet, oder durch einzelne Aeufserungen sich besonders kund giebt, überall entscheidet.

Auch kommen beyde Schriftsteller darin zusammen, dafs in ihren Reden (philosophischen Ab- oder Verhandlungen) die Faktoren aller Philosophie, Vernunft und Verstand, mit keiner Sylbe berührt werden; denn der „essentiale Verst. d. Nat.“ des Hn. v. B. gehört nicht hieher. — Dieses Stillschweigen oder Umgehen rührt ohne Zweifel von einem örtli-

*) Noch spukt selbst in den Darstellungen Besserer dieses hypertheologische Gespenst: „der Naturalismus oder (!?) Rationalismus“, begegnet mir eben in der A. L. Z. v. Halle.

chen Verhältnisse her, bey oder nach einem bekannten Widerstreite. Aber wie unterscheidet sich diese akademische Politik von jener Wortscheu? (B. 1, S. 5.) Oder wenn 1. die Wörter überall um der Sachen willen sind, und 2. jene Wörter gerade auf dem Wege der höheren Bildung zu diesem Gebrauche herangebildet und bestimmt worden sind: wie mag dann ohne dieselben, nach solchem Verbande des Wortes mit der Sache, ein sicherer Schritt im Lande der Philosophie als Wissenschaft gethan werden? Jedoch es mag aufserordentliche Fälle geben, wo die Politik auch von der Wissenschaft ein solches Opfer zu fodern berechtigt ist. (§. 43 u. 49) — Noch ist übrigens jener Widerstreit nicht geendigt. In einer Lit. Zeit., in welche seit Kurzem der idealistische Partheygeist sich wiederum eingedrängt oder eingeschlichen hat, wird so eben die Unterscheidung zwischen Vern. u. Verst. 1. „eine widernatürliche Trennung“ und 2. ein „Vorurtheil“ genannt. So keck waltet diese Partheygängerey, selbst über den Genius der Sprache in solchem Verbande mit dem Geiste der höheren Bildung! (M. s. oben S. 148.) Wir sehen das Treiben dieser literarischen „Revolutionaire's“. Aber man dürfte zugleich fragen: was ist hier gröfser, die Unwissenheit oder die Anmassung? Der Idealistiker spricht: „es giebt ja kein formloses Wesen“ etc. Wie aber im Gange der menschlichen Bildung, von der sich die Philosophie nimmermehr trennt, erst die Sache oder das Wesen und dann die Form sich darstelle, und zwar nach der tiefsten Ansicht: das kommt freylich überall nicht in den Sinn eines idealistischen Partheygängers! (B. 1. S. 68 bis 71.) Möge, zur Ehre der deutschen Literatur, auch dieses Unwesen bald dahin schwinden *)!

*) Ein Anderer, der besagte, von seinem Meister empfohlene Kommentator der Schellingischen Lehre, hat sich letzthin

Ganz anders sprach, über den vorliegenden Gegenstand, der bekannte Meister jener Schule noch in seiner letzten philosophischen Abhandlung: „Die Vernunft ist das Maſs und gleichsam der allgemeine Ort der Wahrheit, die ruhige Stätte, darin die ur-

anonym in einer besondern Schrift ausgesprochen: aber jede Seite verräth die Kleingeistigkeit, die sein ganzes Wesen beherrscht, und die, verbunden mit seinem Hochmuthe und der „göttlichen (idealistischen) „Grobheit", dem Geiste der Partheygängerey vollkommen entspricht. Da findet sich — wie dort eine grobe Verfälschung — auch mehr als Eine kecke Verletzung der historischen Wahrheit. Und welche Urtheile fällt dieser Ungenannte über genannte Männer! Freylich ohne jeden Beleg! (Man sehe dagegen oben S. 34, vergl. mit S. 49 u. 332, oder B. 1, S. 138 u. 251). Denn als anerkanntem Kommentator, nicht an sich, gebührte ihm solche Auszeichnung.) Auch sind jene Machtsprüche im Widerstreite mit den Urtheilen so vieler Anderer wohl ohnmächtig: sie mögen höchstens die Rohheit ergötzen. Ueberdieſs reden Thatsachen, z. B. jene S. 139. Und welches ist der wissenschaftliche Gehalt dieses saubern und namenlosen Kindes? „Die Erscheinung wird durch den Sinn, und das Wesen (der Dinge) durch die Einbildungskraft und den Verstand erkannt". Da haben wir ja den *phantastischen Intellektualismus*!! — Auch giebt es da eine von der Sittlichkeit unabhängige Religiösität: ganz einstimmig mit dem „Pfaffenthum"! — Ueberdieſs herrscht im Ganzen die gemeine, Leibnitzisch-Wolfische Intellektual- (Reflexions-) Ansicht, nur da und dort umkleidet mit einer idealistischen Floskel. Und welche Sprachfehler: „verwand, derer (nach einem *Comma*), innerhalb welchen, tretten" u. m.! — Leider fodert die Zeit diese schärfere Sprache. Denn jetzt, nach jenem Widerstreite zwischen Jac. u. Sch., will die Idealistik „durchdringen", siegen (oder fallen). Und welche Sprache kommt da wieder: „Gezücht, sehr böser Wille" etc. Man erinnere sich der S. 97! Möge anch diese Erscheinung mittelbar oder indirekter Weise der Philosophie frommen!

sprüngliche Weisheit empfangen wird, nach welcher als dem Urbild hinblickend, der Verstand bilden soll. Die Philosophie hat ihren Namen einerseits von der Liebe als dem allgemein begeisternden Princip, andererseits von dieser ursprünglichen Weisheit, die ihr eigentliches Ziel ist.“ Ansprechend und schön, trotz dem Poetisch-Mystischen im Ausdrucke, was zugleich obwaltet! Nur entsteht vor allem die Frage: wie tritt die Vernunft in den Verstand? Oder: unter welcher Bedingung kann letzterer Organ der ersteren werden? Mufs nicht — die Vernunftanlage und deren Entwickelung zur ursprünglichen Offenbarung, d. i. zur innern vermittelst und so nächst der äufsern, vorausgesetzt! — die Vernunft erst subjektivirt, d. h. im Subjekte (in des Geistes Tiefe) realisirt seyn?? So wichtig ist jener Grundpunkt: §. 4. u. 5. Freylich wird uns in der letzten polemischen Schrift, die auf jene Abhandlung folgte, gesagt: die Vernunft ist das Allgemein-Menschliche; der Verstand hingegen ist das Besondere, Invividuelle, was den „Geist“ und den „Philosophen“ bildet u. dgl.: eine Behauptung, welche dann auch der unten bemerkte Sprecher (Nachsprecher) treulich wiederholt und nach seiner Weise, d. h. recht keck und entscheidend (diktatorisch), aufgestellt hat! Aber nach einer neuen, ernstlichen Prüfung scheint mir besonders diese Ansicht der Sache eben so oberflächlich als einseitig. Wie von der Vernunft, so ist dann auch von dem Willen im Kreise einer solchen Individualität keine Rede. Gleichwohl kommt jene noch als „Weib“ darin vor, neben dem Verstande = „Mann“ oder „Geist“, um zu mäfsigen dessen „Ungestüm“ u. s. w. In dieser Vorstellung erscheint mir, ich gestehe es, überdiefs ein Widerspruch. Auch sehen wir in diesem Beyspiele die Nothwendigkeit der besagten Unterscheidung in

Absicht des Menschen *). Und was die Vernunft betrift, so entscheiden immer jene zwey Hauptfragen: 1. kommt dem Menschen, d. h. hier Jeglichem als Geiste und so als Gliede der Menschheit, Göttliches zu? Und 2.: soll, ja muſs dasselbe im Gebiete der Wissenschaft und dann auch im Kreise des Lebens, sofern jene in diesen Kreis eingehen muſs, Vernunft **) genannt werden, sey es auch nur in Ermangelung eines anderen Worts? — Die Wortsucht setzt das einmal gewählte Zeichen überall, selbst da, wo es nicht gültig oder wohl entbehrlich ist, zumal nach einer Aufgabe der Lehrweisheit. Die Wortscheu hingegen hebt das Wort (freylich an ein anderes sich hängend) auch da auf, wo es eben so nothwendig als gültig ist. Beyde walten in dem Wortstreite, sey es auch, daſs man schön gegen die „Vernunftvergötterung" spreche, indem etwa eine neue Aesthetik sich mit einer frühern dogmatisirenden Mystik verbindet (verbündet?). Was insbesondere die idealistische Kleingeistigkeit auf ihrem Gipfel oder „Kulminationspunkte" zeichnet, ist ihr Benehmen in Absicht dieser Worte. Wer kann vergessen, wie oft in der idealistischen Schule die „absolute Vernunft"

*) Allerdings kann, da eben das menschl. Individuum vom Gliede der Menschheit nicht getrennt ist, sodann auch jenes ein Glied der M. genannt werden. Aber dann kommt nach §. 26. das Beywort: ein würdiges oder unwürdiges etc. hinzu.

**) Daſs ehedem den Thieren auch ein „Analogon der Vernunft" zugeschrieben ward, ist bekannt: aber 1) nicht in Verbindung mit der Freyheit, und 2) immer weniger, so wie sich jene tiefere Bedeutung allmählig erhob! Nur da, wo die Vernunft mit dem Verstande ganz vermischt und verwechselt wurde, schrieb man auch dem „vernunftlosen" Wesen ein Anal. d. V. zu. (Zur S. 149.)

erscholl, wie oft der Verstand sowohl als die Logik herabgesetzt, ja wohl auch ganz aus dem Gebiete der Philosophie hinausgestoſsen ward?! Seitdem aber Hr. Sch. (im Gegensatze mit Jac.) den Verst. über die Vern. erhoben – ; seitdem ist ihre Losung: „Verstand, Verstand!" Sagte doch letzthin Einer — von Schriftstellern ist die Rede — ganz frey: „der Verstand, diese Quelle der Ideen". Ja nicht mehr: Vernunft! Und dabey nur recht keck: als hätte man niemals eine andere Sprache geführt!! Oder man behauptet, im schneidendsten Widerspruche mit der Geschichte selbst, fest und schlechthin: erst Kant habe die Vern. über den Verst. gesetzt, vorher sey aber gerade das Umgekehrte geltend gewesen *) u. s. w. Bald werden, ist man anders nur in einigem Grade konsequent, auch die so oft erschollenen — und eben darum freylich verschollenen — „Ideen" dem „Begriffe" weichen müssen, zumal da jener Meister der Schule bereits auch diesen besonders hervorhebt. So können und müssen diese „philosophischen" Kinder der Zeit (mögen sie übrigens Lehrer und Männer heissen) immer bloſs nachtreten, nachsprechen!! — Aber zeiget sich auf diesem Kulturwege nicht zugleich eine gewisse deutsche Gutmüthigkeit, die sogern irgend Einen, den ihr nun einmal die Zeit so nahe gelegt hat, als Organ der sehnlich gewünschten Wahr-

*) Wo der Verstand überhaupt auftrat, da wurde die Vernunft gar nicht gesetzt; wie könnte man da sprechen: „der Verst. war über die V. gesetzt"? Wo aber diese neben dem V. nach der bekannten Eintheilung ausgesprochen ward, da galt sie wenigstens für eine höhere Stufe desselben. Und wie viele Beweise liefert uns die Geschichte, daſs ehedem schon, trotz dem Intellektualismus, der zugleich obwaltete, die Vernunft eine Beziehung auf das (absolut) Reale erhielt! — „Erläut. e. H. d. Philos." S. 541 u. w.

heit ansehen und festhalten möchte? Es mag seyn, wo nicht eben — der Partheygeist eingreift und obwaltet.

Besonders erscheint auch in diesem Gebiete der Literatur, eben weil es das Höchste gilt, die Herrschsucht. Ja eben diese waltet vornehmlich in der idealistischen Partheygängerey. Da sind die „absoluten" Herren; diese haben Theil an der „vollendeten" (und folglich „allein wahren"!) Philosophie: denn schlechthin „Eines sind da Wesen und Form". So findet der Partheygänger seine Sache, seine Ehre, seinen Vortheil etc. mit dem einmal ergriffenen Systeme verflochten!

Noch mögen aus jener „philosophischen" Abhandlung des Hrn. Dr. Schelling folgende Worte hier stehen: „Es giebt auch eine wissenschaftliche Begeisterung, die sich durch dialektischen Kunsttrieb äufsert; eine dialektische Philosophie, die als Wissenschaft bestimmt z. B. von Poesie und Religion geschieden, und etwas ganz für sich Bestehendes, nicht aber mit allem Möglichen nach der Reihe Eins ist, wie die behaupten, welche jetzt in so vielen Schriften alles mit allem zu vermischen bemüht sind". Ein treffendes Wort gegen das bekannte, neuere Gemische des Poetischen und Erbaulichen mit dem Wissenschaftlichen! Allein woher rührt denn jene Begeisterung? Von dem Geiste = Verstande, dem bekannten? Oder wiefern kann jene Philosophie von der Religion und Poesie geschieden seyn? Die Philos. in ihrem Unterschiede von der Sophistik ist, wissen wir, von der Religion keineswegs getrennt, wenn letztere ursprünglich und subjektiv betrachtet wird. (§. 4. u. 8.) Ja, so wie das lebendige oder, was hier Eines ist, das rationale Princip auch der ächten Poesie zum Grunde

liegt: so kann die Philos. auch davon nicht geschieden seyn. Leicht dürfte daher die „wissenschaftliche Begeisterung" an den sogen. logischen Enthusiasmus erinnern, welchen vor einigen Jahren ein ehrwürdiger Denker mit so vielem Rechte (damals) einem anderen Mitstifter der „neuen Schule" vorwarf. Ja, es möchte leicht die Besorgnifs entstehen, dafs unter jenen Worten nichts weiter eintrete, als die kristallisirte, vom „Gefühle" sowohl als vom „Glauben" ganz reine (gereinigte, d. h. entblöfste) Intelligenz und sonach der allein „kräftige Verstand", zumal bey und nach so manchem Anderen, wodurch zeither das Identitätssystem in seiner Konsequenz sich ausgesprochen hat, trotz jeder äufsern Zugabe von Seiten der „Poesie" und „Religion". — Uebrigens ward jüngsthin ein sehr starker Ausbruch der Leidenschaft eine „Begeisterung (?) des Zorns" genannt. Und Hr. Sch. stellte in jener Abhandl. auch eine „Begeisterung des Bösen" auf, mit gutem logischen Grunde, da man bekanntlich vom „bösen Geiste" sowohl als vom guten spricht. Was dieser Bestimmung entgegensteht, ist einzig — der höhere, metaphysische (idealische) Grund, da und wie nun einmal dem Worte „Begeisterung" dieser Stempel aufgedrückt ist.

Ansprechender ist unstreitig „die ursprüngliche Weisheit". Indem wir jedoch auf das Obige (§. 48.) zurücksehen, dringt sich die Frage auf: ist diese Weisheit die göttliche oder menschliche? Und wenn jene Weisheit von dem Menschen „empfangen wird"; so mag der Ausdruck als populäre oder auch als erbauliche Redensart gelten: allein er mufs, denke ich, als mystisch abgewiesen werden, wenn er sich als wissenschaftlich geltend machen will. Wenigstens ist nicht abzusehen, wie eine „dialek-

tische Philosophie", die „Wissenschaft" und zwar in solchem Grade der Auszeichnung ist, denselben gutheissen könne. Und die Moralphilosophie dürfte insbesondere das Merkmal der Selbstthätigkeit vermissen, ja sogar gegen die Vernunft als ruhige Stätte des Empfangs etc. protestiren. Denn wie leicht mag so Etwas jene Mystik, die besonders als Quietismus auftritt, begünstigen! Ja sehen wir auch bey dem „Empfange der Weisheit" zurück auf den göttlichen, gegebenen oder objektiven Grund (§. 17. u. 22.), da und wie ohne selbigen die ächte, subjektive Thätigkeit nicht eintreten und fortwähren kann: so begegnet uns doch wiederum störend jene Behauptung, welche die Vernunft nur für das Allgemein-Menschliche erklärt.

Froh mögen wir daher zu der Weisheitsliebe (Φιλοσοφια) uns wenden. In diesem Worte spricht die idealische Bestimmung. Und soweit die Idee im Gebiete der Philosophie vortreten darf: so mag auch die Weisheitsliebe = Philosophie überall in selbigem vorkommen. Denn offenbar geht die Liebe zur Weisheit, oder das Streben darnach, auf die unendliche, vollendete, die nur als Idealpunkt in das Reich der Menschheit eingeht.

1) Die Weisheit, wie der Mensch nach §. 47. solche besitzen kann, schliefst offenbar die Liebe schon in sich, da eben die Güte des Willens zugleich als fortwährend gesetzt wird: §. 24. Hier also wäre der Ausdruck: „Weisheitsliebe" pleonastisch, folglich im Gebiete der Wissenschaft und dann, bey dem Fortschritte der Bildung, auch im Lebenskreise nicht zu dulden.

2) Erfafst man aber die Weisheit in Gott, d. h. wie selbige nur dem Wesen, das eben sowohl unbegrenzt als unbedingt ist, zukommt: dann entsteht

zugleich die Frage, die wissenschaftliche, ob und was Gott sey?

Zwar stellt sich die Philosophie, heisse sie nun Weisheit oder Weisheitsliebe, der Sophistik schon bestimmt entgegen. Immer ist hier die Verständigkeit nur dann gültig, wenn sie sich an die Vernünftigkeit anschliefst. Und der lebendige Grund, der sich auf diesem Wege der Blldung im deutschen Vaterlande so vorzüglich (§. 5.) erhob, leuchtet uns wiederum freundlich entgegen. Allein mit wissenschaftlicher Bestimmtheit können wir doch die Philosophie als Weisheitsliebe erst dann auffassen, wenn die Wissenschaft zuvor jene Aufgabe — nachzuweisen, dafs und was Gott sey — gelöst hat. So führet uns dieser Fragepunkt zu dem höchsten Zweige der Philosophie. Wirket nun die Moralphilosophie, durch ihre Darstellung des absolut Höheren, für die Religionsphilosophie vorbereitend; so mag diese erhellend und bestätigend auf jene zurückwirken.

Zusatz.

Der Verf. findet sich veranlafst, zur S. 211 u. 272 Folgendes nachzutragen.

Die bekannte Lehre von der „Unauflöslichkeit der Ehe“ ist kein „Dogma“ der katholischen Kirche. I. Als der ehrwürdige und verdienstvolle Geistliche Rath — Oberregierungsrath — v. Werkmeitster in Stuttgart letzthin eben diefs behauptet hatte: da wagte es kein Katholik, selbst kein warmer Gegner, ihn defshalb zu verketzern; und II. unter den unirten, folglich katholischen, Griechen findet auch die besagte Ehescheidung Statt. (Man verbinde diese Bemerkung mit jener S. 283, in der Note!)

Ein solcher „Blitzableiter“ scheint nicht überflüssig, zumal bey der neuesten „Reaktion“ des sogen. Christianis-

mus gegen den sogen. Philosophismus. Wohl verdient jeder unreine Geist, welcher unter dem Namen und der Firma „Philosophie" sein Unwesen treibt, eine kräftige „Abfertigung". Und wohl möge nunmehr „das reine Christenthum" mit neuer Kraft aufblühen im deutschen Vaterlande! Aber mögen nur auch alle Freunde des Christenthums die Philosophie als solche erkennen oder, was hier Eines ist, selbige anerkennnen, also dieselbe bestimmt unterscheiden:

1) von der Empirie als solcher, da und wie das Sinnliche, Natürliche oder Physische, deren Gegenstand ist;

2) von der bloſsen Logik, sey auch diese zu einem feinern Intellektualismus ausgesponnen oder ausgebildet; und besonders

3) von der Sophistik — dem Sophisticismus, nicht: Philosophismus! —, mit Rücksicht auf die „alte, klassische" Welt, und im Unterschiede von der Mystik, wie diese in der „modernen" oder „christlichen" Welt hervorging, und wiefern die Philosophie auf ihrer ersten, d. h. auf der metaphysischen, Seite mit der Mystik verwandt ist, so daſs die innere Verbindung der Philos. mit der ächten, höheren Bildung (Kultur) um so mehr einleuchten könne!

Hierauf dringt zuvörderst die Einleitung; und wenn, wie ich hoffe, das Ganze diesen Geist athmet: so findet sich hier überall kein feindlicher Gegensatz zwischen Christenthum und Philosophie. Auch wird dem theilnehmenden Freunde der Wahrheit so manche besondere Hinweisung auf jene Himmelsgabe nicht entgehen.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Sinnstörende Druckfehler.

Man lese: S. 29 Z. 22 Einsicht anst. Einheit; S. 152 Z. 2 u. 3 Erhaltung anst. Erfahrung; S. 163 Z. 5. dem Treiben anst. den Trieben; und S. 229 Z. 19 Bescheidenheit anst. Beschränktheit. — Weniger störend sind andere: S. 82 Z. 20 l. m. gelten nach da; S. 87 Z. 18 in vor der; S. 183 Z. 27 ist in w[illegible]zulassen; S. 318 Z. 1 von unten l. m. ist nach besser; S. 319 Z. 1. ([illegible] o.) der anst. sein, und Z. 13 Ansicht von anst. von Ans.

Geringere Druckfehler wird der geneigte Leser auch in diesem Bande leicht selbst verbessern, z. B. das für dafs, den für denn, nun für um (S. 281 Z. 15), Monteigne für Montaigne, Gewandte für Gewande, Ehrgeitz f. Ehrgeiz, oder das Zuviel in der Interpunktion S. 87 Z. 18 u. 19, und die Versetzung S. 266 S. 24 und 25, u. S. 378 Z. 8 sehen anst. sahen.

Aber im 1t. B. sind noch sinnstörende Druckfehler zu verbessern: S. 167 Z. 10 l. m. dem anst. der vor Wesen (so wie S. 87 Z. 7 die anst. der); S. 192 Z. 20 zum vor Grunde — oder zu, weil diesem vorhergeht, um des Wohllauts willen —; und S. 361 Z. 20 nicht vor unbeschränkt.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Salat, Jakob,

Die Moralphilosophie

Bd.: 2

Landshut 1814

Bibl.Mont. 4309-2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10724740-9